محمد رضا اللواتي




شبكة الفكر
alfeker.net

مُحمّد رِضا اللّواتي

أطروحة في الحكمة المتعالية

بُرهَانُ الصِّدّيقِين

مشروع فلسَفي ضخم يُثبِتُ وُجودَ المَبدَإِ الأعلَى

ابتَدَأَهُ الشَيخُ الرَئيس وأَنهَاهُ صَدرُ المُتَألِهين الشِيرازِي

المركز الثقافي العربي

الكتاب

بُرهَان الصِّدِّيقِين

المؤلف

محمد رضا اللّواتي

الطبعة

الأولى، 2001

عدد الصفحات: 400

القياس: 17 × 24

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

إهداء:

إلى البَاحِثينَ عَن سَبيلٍ يَنفُذُ العَقلُ خِلالَهُ مِن ضَبَابَ الطَبيعَةِ صَوبَ المَنظَرِ الأعلَى والأُفُقِ المُبِين..

إليكم هو..!

بسم الله الرحمن الرحيم

يا مَن دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِه

وَتَنَزَّهَ عَن مُجَانَسَةِ مَخلُوقَاتِه..

توطئة...
بين يدي البحث

1. البحث عن المطلق:

لعل اعتبار تلهف البشرية للوصول إلى الكائن الأسمى نقطة ضعفها الثابتة لا يكون من شطط القول بالمرة، فقد لازمها منذ نعومة أظفارها، وما برح، بعد ذلك، عنها، طوال مراحل نموها. وهاهو اليوم يلازمها بالرغم من شتى المشاكل التي تعترض طريق استمرارها في الحياة، من سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها، فكل ذلك لم ينسها ألم تلك اللهفة، فصيحات الأقلام لا تكف في أروقة الصفحات عن التحدث عنه، والفلسفات لازالت تخوض في وجوده دون كلل، فهل هذا هو قدرها؟ أن تظل متعطشة له لا يروى لها غليل ولا يقضى لها وطر؟.

إن سبر أغوار التاريخ، في محاولة للوصول إلى نقطة انبثاق هذه اللهفة إلى الكائن الأسمى يفضي إلى نتيجة مذهلة حقا، إذ لا وجود لسجل يستطيع أن يضبط لذلك زمناً دون غيره، ولا مكاناً دون مكان. ففي الحضارات البدائية، وحتى الراقية، يوجد لذلك الحق المتعالي ذكر. فمن مجسّد له، إلى منّزه، ومن موّحد، إلى مشرك. ناهيك عن مراسم لعبادته وطقوس لجلب رضاه، وتصورات تتجاوز الدعوة للتأمل النظري، إلى الفناء والاستغراق فيه عبر الاتحاد به، فكأن سعير العشق المشتعل في أحشائه لن يجد له انطفاء بالبحث العقلي والتأمل الفكري، بل التخلي عن رأسمال «الأنا» وإذابته في بحر «الهو» عندها فحسب، سيهدأ كل شيء.

غير أن اللهفة تلك، والتي عَبَّرنا عنها بنقطة ضعف، ليس المعني بها السلبي منه، ذاك الذي من شأنه أن يفشي في جذوة إرادة البحث خمولاً وتراخياً، كلا! وإنما عنينا به الإيجابي منه، ذاك الذي يضفي على لهيب العشق للمعرفة بالرغم من كل شيء، تأججاً إلى ما لا نهاية، ونحو اللانهاية. ونحسب أن الإيجابية في أي أمر تواجدت لا

يمكنها أن تفوق تلك الدرجة إذ ذاك شأوها الأقصى ودرجتها العليا، وبتلك الفتّوة التامة تواجدت في جبلّة الإنسان، لتدفعه نحو تطلعات رحبة، وآفاق واسعةً بحثا عن المطلق. لذا صح الآن أن نطلق «**نقطة قوة**» على الذي اعتبرناه قبل حين نقطة ضعف!

2. مدخل إلى برهان الصِّدِّيقِين:

و قبل ألف قرن، نفثت تلك اللهفة لدى «**ابن سينا**» زفرة تصيح:

«وا عجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء»[1]

معلناً بذلك رفضه للولوج في دهليز «**الحركة**» الذي سلكت أنضج الفلسفات طريقها صوب إثبات وجود المبدأ الأول عبره، لا لأنه ينحرف بسالكه عن المقصود، وإنما لضيق ممره! إذ ما هو مطلق الوجود لا يتوصل إلى إثباته، فحسب، بذلك الطريق «**الحركي**» الشديد الضيق، بل يجب البحث عن سبيل أوسع بكثير عن هذا. و هكذا قادته لهفته إلى المكوث تحت فيء برهان خطه يراع سلفه الحكيم أبو النصر الفارابي، وما قام عنه إلا وقد أوسعه شرحاً وتفصيلاً، وقد أطلق عليه: «**برهان الصِّدِّيقِين**» الذي قدّر له أن يتوّج جهود البشرية في محاولاتها المستمرة لإثبات وجود المبدأ الأول، بل وأن يكون أروع شاهد على أعلى مستوى نضوج العقل النظري المجرّد، وهو يسعى للتحليق في ما وراء الطبيعة للتأمّل فيه، مزوداً بحماية الأحكام المنطقية المانعة له عن التيه الأبدي.

نعم، قدّر له ذلك، عندما وقع برهانه ذاك، تحت نظر «**فيلسوف شيراز محمد بن إبراهيم**» الذي كان قد فرغ لتوّه عن صياغة متينة لأرضية فلسفية ذات أسس غير مسبوقة، أعني: «**أصالة الوجود**» و «**الإمكان بمعنى الفقر**». فما كان منه إلاّ وأن سخرّها للبرهان ذاته، فحصلت من جراء ذلك نتيجة تذهل اللّب حقاً: **فالمبدأ الأعظم، والذي تسعى البشرية نحوه منذ أزمنة أعْيت التاريخ عن رصدها، هو أول ما يناله الإدراك، وعند أولى خطوة يخطوها نحو الخارج!**

3. غاية البحث وأهدافه:

تعتّزم هذه الدراسة، على تواضعها، أن تعرض هذا المشروع الفلسفي الكبير

---

(1) ابن سينا: شرح رسالة اللام. ضمن أرسطو عند العرب. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. ص 110.

على قارئ العربية، والذي هو بحق أبهر إنجازات الحكمة في الإسلام، فقد توفر على مزايا تؤهّله لأن ينال الدرجة التي وصفناه بها، وهي:

أولاً: كونه أحكم برهان تم التوصل إليه، إذ ليس ثمة مثيل له في قوته المنطقية وإستحكامه الفلسفي بين سائر البراهين التي صاغتها مختلف مدارس الفكر البشري في دنيا التأليه.

ثانياً: إن المشروع قد جعل مسألة إدراك العقل لوجود واجب الوجود أولى مهامه، وأوصلها إلى حد البديهية الأولى، التي يستغني بها المرء عن أية مقدمة فلسفية لإدراكها.

ثالثاً: إن المشروع، يجمع بين تيارين كبيرين في الإسلام ويؤلّف بينهما وينهي الصراع الذي نشب لزمن طويل بين مدرستين ترتئيان منهجين مختلفين للإدراك والظفر بالواقع الخارجي والحقيقة. تينك المدرستان هما: المدرسة الفلسفية التي تعوّل على البحث العقلي الصرف لإدراك الواقع،و المدرسة العرفانية التي تنتهج مسلك الإدراك الباطني للغرض نفسه. لقد كان صدر الدين الشيرازي موفقاً عندما تمكّن من جمع هذين الاتجاهين وصهرهما في بوتقة واحدة، الأمر الذي أكسب نظرية المعرفة مزيداً من التألق والتناسق وقد التأم شملها مجدداً.

أسمعه يقول:

> «ما وصفناه أولا إن في الوجود علّةً ومعلولا، بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الأمر، بحسب السلوك العرفاني، إلى كون العَلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليّة المسّمى بالعَلة وتأثيره للمعلول، إلى تطّوره بطور»[1].

نعم، يمكننا القول، إن ولادة فلسفة جديدة من نوعها، تبنّت، رؤية كونية تتفق تماماً مع الاتجاه العرفاني، كان المحَصلة النهائية من الأسس الفلسفية المبتكرة التي شادها فيلسوف شيراز، الأمر الذي ستبذل هذه الدراسة كافة جهودها لتحليله وبيانه.

4. اعتذار و تاسف

قد يكون لزاماً علينا، ونحن لا زلنا في «توطئة البحث»، أن نعتذر للقرّاء عن

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ج1 ص 301.

فقدان الدّقة في صياغة التعريف الذي وضعناه لمشروع «**برهان الصِّدِّيقِين**»، ذلك لأن واضع الحجر الأساس للمشروع ليس هو الشيخ الرئيس، وإنما هو «**المعلم الثاني**» أبو النصر الفارابي، الذي خطّ أول صياغة للمشروع، ومهّد لابن سينا أن يوسع فيه فيما بعد. فثمة، إذن، ثلاث مراحل تاريخية مر بها المشروع، إلا أننا في التعريف الأولي نهجنا مسلك عموم الباحثين الذين يرون في الشيخ الرئيس مبتدئ المشروع ومبتكره. ولعل الذي حدا بهم إلى ذلك، أن الشيخ الرئيس هو مسمي المشروع ببرهان الصِّدِّيقِين، فقد قال في ختامه:

> «إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[1].

أما صدر الدين، فبعد أن ذكر برهان الشيخ الرئيس، علّق قائلاً:

> «وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصِّدِّيقِين وليس بذلك كما زعم، لأن هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وهاهنا يكون النظر في مفهوم الوجود.»[2]

5. خطة البحث وهيكليته و مبرراتها.

لعلنا ننجّر إلى تقديم اعتذار تلو آخر، فيما إذا قمنا بعرض الهيكلية التي اعتمدناها في بحثنا هذا، دون أن نقدّم ما يبررها! إذ أن دراسة تتناول موضوعها الأساسي في بابها الرابع والخامس، بينما تسبقها ثلاثة أبواب هي بمثابة مقدمتين ومدخل، لأمر قد يستصعب قراؤنا قبوله! فهل ثمة خطة من جانبنا لتوسيع البحث على حساب جهد القارئ ووقته؟! أم أن أغراضاً معتبرة تكمن في إقحام البحوث الثلاثة الأولى في أصل الدراسة؟ سوف لن نبخل بأقل كلمة نتوقع أن تكسب تأييد القارئ لصالح الهيكلية المعتمدة للبحث، ونأمل منه، وبالمقابل، أن يكون منصتاً جيداً لما سنتلوه عليه الآن:

الصِّدِّيقون[*]، هم أولئك النفر القلائل، الذين يزعمون أنهم عندما يتأملون الواقع،

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج3 ص 55.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم:الحكمة المتعالية ج6 ص 26.

(*) القرآن الكريم صنف مقام الصِدِّيقِين بعد مقام النبوة مباشرة إذ قال: ﴿**فاولئك مع النبيين والصِّدِّيقِين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا**﴾ آية 69 من سورة النساء.

يرون الحق المتعالي قبل أي شيء آخر. لا أنهم يدركون أو يعلمون، كلا! وإنما يشهدون وجوده، فهو على كل شيء شهيد. تأمل ملياً أيها القارئ الفرق بين: أن تكون تعلم وبين: أن تكون تشهد! فهؤلاء القوم ليسوا بحاجة للتحقق من وجود الذات المتعالية إلى أكثر من نظرة شهود فاحصة، فعندما يُسألون:

«هل رأيت ربك حين عبدته؟»

يبادرون:

«ما كنت أعبد رباً لم أره!»[1].

ويؤكدون:

«أفأعبد ما لا أرى؟!»[2]

«ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه»[3]

«الله الحق المبين وأبين مما ترى العيون»[4].

وعندما يقفون بين يدي جلاله، يناجونه قائلين:

«تعرفت إلي في كل شيء فرأيتك ظاهراً في كل شيء»[5]

«بك عرفتك وأنت دللتني عليك»[6]

هذه النظرة العميقة للوجود، يحاول مشروع «برهان الصِّدِّيقِين» أن يصادق عليها، و يؤكد صحتها، بأن يخرجها في كسوة البرهان العقلي. فغرض المشروع ليس فحسب إثبات وجود المبدأ الأعلى. كلا، وإنما سعيه لأن يثبت أن الإدراك عندما يخطو لجلب أدنى واقعية مهما كانت ضئيلة، ومهما كان ذلك الإدراك ساذجاً، فهو وقبل أن ينال منها شيئاً، كان قد نال وأدرك وجود المبدأ الأعلى، على أساس أن الواقعية، حقيقة الأمر، ليست إلا «هو»! وأن متن الوجود يتساوق مع الغنى التام والاستقلال المحض. أما سائر ما يبدو أنه غيره من الواقعيات الناقصة والمشوبة

(1) الصدوق، ابن بابويه: التوحيد. ص 109.
(2) المصدر السابق ص 38.
(3) بيضون، لبيب وجيه: تصنيف نهج البلاغة.ص 153.
(4) المشكيني، علي: الهادي إلى موضوعات نهج البلاغة. ص 91.
(5) الأمين، محسن: مفتاح الجنات ج3 ص 443.
(6) المصدر السابق ج3 ص 234

بالفقر الوجودي، فهي مظاهره وأطواره وتجلياته، بالدرجة ذاتها التي هي معلولاته.

ولأجل تحقيق تلك الغاية، يقوم المشروع بزّج المبادئ الأولية للتفكير البشري، أعني مبدأ ضرورة أصل الواقعية والوجود، المسؤول عن انبثاق أصل استحالة اجتماع النقيضين، ومبدأ العليّة وقوانينها، في عملية البرهنة والاستدلال باعتبارها مما يستلزمها الفكر البشري منذ أولى لحظات ولادته وبقصوى درجات اليقين، ولحد اليوم، ومن ثمّ، لتمثل عقله خير تمثيل.

ولكن، ثمّة عقبة شاقة من الإمكان ملاحظتها بمّد البصر نحو الأفق الذي ينحو نحوه المشروع، وحتى قبل أن يخطو تجاهه، تتمثل في إشكال محكم جداً يطالب بإثبات وجود ما يدّعى بمبادئ أولية تقبع في التفكير البشري، وأن أصل الواقعية والوجود، ومبدأ استحالة اجتماع النقيضين ومبدأ العلّية منها! وإلا، فإن الأصول التي حشدها المشروع لإثبات مدعّاه ستبدو نسبية جداً لعله تحكمت فيها شتى العوامل البيئية المختلفة فأوجدتها، وبغيابها، لن يتبقى ما يبرر وجودها، وعليه فتلاشيها يغدو محتماً. وتبعاً لأصوله، لن تكون ثمة قيمة يقينية ثابتة للبرهان، ويكون بذلك قد عجز عجزاً ذريعاً عن أن يحكي نظرة صِدِّيقة صميمة للواقعية الحقيقية، والتي باتت وفق ذلك في مهب الريح! إذ تراجع العقل متحسراً ومعتذراً عن عجزه لدعمها وإقامتها. الأمر المفضي إلى تراجعه، أيضاً، عن إثبات أصل الألوهية، باعتبار أن الصراط الذي قطعه لإثبات بداهتها، هو ذات الصراط الذي مشى فيه لإثباتها.

ولا يمانع الإشكال المار من قبول فرضية تعتقد بوجود أدّلة تستطيع إثبات المدعّى، إلّا أنه يعطف متسائلاً: ما بال البشرية، بناءً على صحة الفرضية، منذ مراحلها الأسطورية وإلى يومنا هذا، قد حبكت تصورات للألوهية لا تتفق مع أدنى نمط للتفكير العقلي ذات السمة المذكورة، أعني نبذ مبدأ قبول التناقض في أقسى الظروف الفكرية، فضلا عن أحسنها؟! فهل تلك الطبيعة قد استيقظت لدى الفارابي دون غيره حتى قام بغرس بذرة برهان الصِّدِّيقِين، ليأتي بعد ذلك سلفه ابن سينا فيسقيه بماء التنقيح والتدشين، وأخيرا يقطف الثمرة اليانعة صدر الدين؟ فهل أولئك النفر الثلاثة، هم ودون غيرهم، ممن أحسنوا استغلال طبيعة البشر العقلية قاطبة؟

إن من الأجدر، وفقاً لما تم ادعاؤه، أن يكون مشرع برهان الصِّدِّيقِين تراثاً أسطورياً[*] وإلاّ فعلى أقل التقديرات، يكون قد تمّ التوصل له أبآن كبرى الحضارات

(*) ليس المعني بالاسطورة هنا المعنى العامي كالخرافة ونظائرها وإنما المعني به المرحلة التي عرفها المحققون بما قبل الفلسفة.

العقلية. ولكن لا ثمة أثر له ولا لدى أحد أدنى خبر عنه! الأمر الذي يدعو إلى تبديل ما مر رأساً على عقب فتكون النتيجة كالتالي: إن الألوهية، بثوبيها البديهي والغامض، لا علاقة لها بالطبيعة الفكرية للبشرية بحال، بل هي أجنبية عنه بالمرة، ولعل ظروفاً قاهرةً من النوع الذي تذكره الدراسات الإجتماعية لأصل التدين وكيف نشأ، ألجأته مضطراً لاعتناق هذه الفكرة الغامضة. الأمر المفضي إلى عدم اعتبار صحة ما قيل من أن الطبيعة الفكرية لدى البشر سمتها اجتناب قبول النتائج المتناقضة. فإذا ما زالت هذه الوصمة عن جبين التفكير البشري، لزم غياب أية رؤية بديهية لأصل الواقع المنتجة لأصل استحالة اجتماع النقيضين. وهكذا ينهار الأساس الذي توكأ مشروع برهان الصِّدِّيقِين عليه من أوله لآخره .

ما يقول قراؤنا الأعزاء في ما مر من إشكال؟ أليس متيناً حقاً؟ إن تركناه دون معالجة فسوف يقوم بنخر الأساس الذي نود غرسه لتحميل بناء المشروع برمته عليه. وسنجد في خاتمة المطاف، أننا رجعنا إلى النقطة التي بدأنا منها . وحينها، فإن نيفاً وثلاثمائة صفحة ستصبح فريسة آلة تقطيع الورق المهمل . الأمر الذي لن يرضه لنا أصحاب الإشكال نفسه ولا بائعو القرطاسية، فكيف بالأعزاء محبي الحقيقة وعشّاق المعرفة؟

ذاك كان السبب الذي دعانا إلى تصميم هيكلية ذات مقدمتين شأنهما فتح باب محاصرة الإشكال على مصراعيه بغية تفنيده. ففي المقدمة الأولى، سنقضي ساعات ننّقب في الأسباب التي دعت البشر إلى ابتكار التأليه. وهناك ستشير أصابعنا للقارئ موقع المعارف البديهية ودورها في خلق هذا التوجه. كما سنشير إلى العوامل التي لعبت دور إيجاد هذه المعارف وبتلك الكيفية في الذهن البشري. عندها سيستبين له بجلاء تام، أن الأدلة التي يرعاها مشروع برهان الصِّدِّيقِين لإثبات غرضه، إنما هي توأم الذهن البشري، وأن نمط الخلقة تقتضيها حقاً. وبذلك نكون قد خطونا نحو تفنيد الإشكال بمحاصرته أولاً.

وفي مقدمتنا الثانية، سنحقق في أقدم مظاهر الألوهية، ونعاين عن كثب زيها العتيق، حتى نتحقق فعلاً إن كانت تلك المظاهر البدائية مادية تعددية أم كانت تجريدية وتوحيدية. فإذا كانت الحالة الأولى هي الصحيحة، عندئذ، فمسلك البحث سيتجه شطر التحقيق في الأسباب التي تكمن وراء تعطل الطبيعة التكوينية لجهاز الإدراك، ذلك بعد أن أثبتناها له خلال المقدمة الأولى. وإلا، فنكون بذلك قد قضينا على أصل الإشكال، بعد أن حاصرناه فيما مضى.

إلا أن الأمر ليس بسهولة تسطير مشاعر شخصية، فلعلنا نضطر إلى منح نصف سعة البحث إلى التحقيق فيما أشرنا له. إذ تنتظرنا رحلة صوب الأزمنة الاسطورية والتقلب في تصورات الحضارات البشرية الكبرى عن الألوهية والتحقق من الألوان التي صبغتها عليها.

تلك هي أعذارنا ومبرراتها لصياغة بابين بحالهما كمقدمتين للولوج في أصل البحث، قد صببناها على طبق الإقناع و التودد لقرائنا، وهانحن الآن نطلب منهم تناولها مشكورين سلفاً.

6. شكر وتقدير

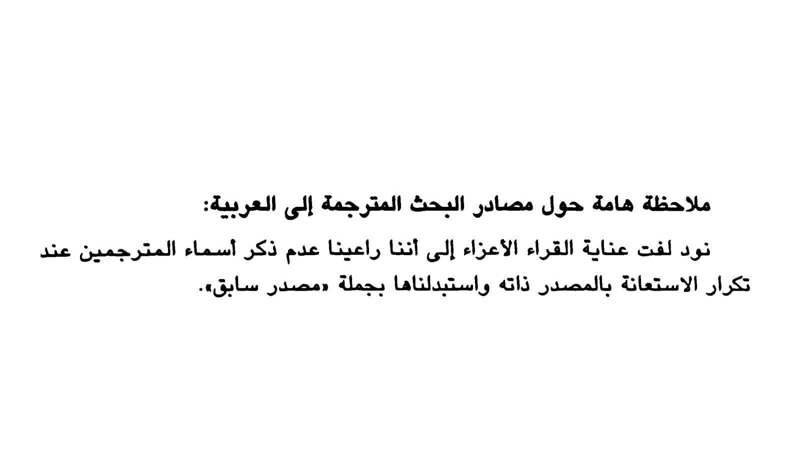
ولا يسعني في خاتمة هذه البداية، غير تقديم الشكر الخالص للذين مدوا يد العون لي بغية تتميم هذا العمل، وأخص بالذكر: **أستاذ الفلسفة الإسلامية محمد تقي المصباح**، الذي اقتطع من وقته الثمين، رغم مشاغله الكثيرة، قدراً لأجل مراجعة محتوى الدراسة. كما وأود تقديم اعتذار رقيق اللهجة، «**للسيدة أم إيمان**» نظراً لما وقع عليها من مشّقة جراّء جزيل المساعدات التي وفرتها لي، والتي لولاها لكان المضّي في تكملة هذا البحث، فضلاً عن التفكير في تنفيذه، ممتنع الوجود حقاً، بغياب علته طبعاً!

م. ر.

مسقط، سلطنة عمان.



مقدمة البحث



ملاحظة هامة حول مصادر البحث المترجمة إلى العربية:

نود لفت عناية القراء الأعزاء إلى أننا راعينا عدم ذكر أسماء المترجمين عند تكرار الاستعانة بالمصدر ذاته واستبدلناها بجملة «مصدر سابق».

الباب الأول

الألوهية، منشؤها ودليله

نشيد التاليه..

كان وبالتأكيد كان..

في غابر الزمان

إنسان.. إنسان

شاهد في ذاته عند وادي الزمان

حضوراً للمعبود المنان

فأطلق لنفسه العنان

باحثاً عن آثاره في كل مكان

صارخاً يا ديّان

ومن صرخته نمت الأديان

خاطرة لفيلسوف مشهور

الفصل الأول

منابع التأليه و نظريات نشوء الألوهية

1. علاقة البحث ببرهان الصِّدِّيقِين

إن توطئة البحث، التي طويناها قبل حين، أشارت للقارئ، الدواعي التي اضطرتنا إلى التنقيب في مباحث نشوء التأليه. وسعت جهدها لكسب تأييده. ولسنا ندري إن وفقت لذلك أم لا.إذ من المقلق فعلاً، ونحن نخطو أول خطوة في مسيرة جد طويلة، أن لا نضمن أن قراءنا قد أدركوا العلاقة التي تربط هذا البحث، والذي يليه، بالمشروع. صحيح أن التوطئة السابقة قد بيّنت ذلك، إلّا أنه لا مانع أن نعرض تلك العلاقة مجدداً سيما ونحن الآن بصدد التحقيق في منابع التأليه والبحث عن الأسباب التي أفضت بالبشر إلى ابتكار الألوهية.

لقد أشارت التوطئة المذكورة إلى أن المشروع يدّعي أن نمط التفكير المعتمد لصياغة البرهان يتوافق تماماً مع الطبيعة التكوينية للتفكير البشري، الأمر الذي يجعله معرضاً لخدش عميق مفاده: أن الطبيعة البشرية لا ربط لها بالألوهية على الإطلاق، وإلّا لظهرت معالم هذا المشروع في مطاوي سائر المحاولات التي مارستها لإثبات وجودها. وفضلاً عن هذا، فإن نظرةً في قصص الخلق وكيفية التكوين ونمط التأليه التي اعتنقتها البشرية في شتى أدوارها، تكشف مدى التناقضات الكامنة فيها، الأمر الذي يؤكد، ليس فحسب أن الألوهية لا منشأ عقليّ لها وإلّا لتوحدت سائر التصورات في سبيكة فكر واحد، وإنما، التصورات الموجودة عن الألوهية تحوي نمطاً من التفكير المتناقض.

ولتجنب التعّرض لخدش بليغ كهذا لاحقاً، يتحّتم التحقيق في منابع التأليه، لنرى إن كان العقل البشري هو أحدها أم لا. فإن عثرنا عليه قابعاً في إحدى رفوفه، فتلك

أول خطوة نكون قد خطوناها لتجنب الخدش المذكور آنفاً.

هل إن ذلك كان مقنعاً لقرائنا؟ وإلّا فماذا سيقترحون علينا حلاً لمازق قد نقع فيه، فيما إذا تبيّن أن منشأ التأليه أمر لا صلة له بالعقل النظري لدى البشر؟ أيحق لنا المضّي في دراستنا، عن برهان يدعّي أن التأليه نتيجة حتمية لنمط خلقة البشر العقلية والنفسية، في الوقت الذي تخالفنا أبحاث المحققين في هذا الميدان؟

نستحي التجرؤ إلى هذا الحد! ونرى أنه قد بتنا ملزمين لقطع الطريق على كل من قد يعارضنا فيما بعد بسلاح التحقيقات في هذا الحقل. هذه هي وجهة نظرنا، والتي أملت علينا موقف التعرض لهذا البحث بإصرار وملاحقته. فإن كانت الوجهة تلك قد كسبت تأييد القراء، فذاك أمر نتوق له حقاً.

2. أهمية البحث عن منابع التأليه

كيف نشأ البحث عن الألوهية لدى البشر؟ ليس من البعيد أن لا يكون هذا التساؤل قد خطر ببالنا، ذلك لأن أهميته ليست على النحو التي تدفعنا إلى التساؤل عنه! فلعل السؤال عن الأسباب التي أدت إلى انهيار أسعار البورصة العالمية، والتي انعكست على الأسواق المحلية، ومنها سوقنا للأوراق المالية، من الأهمية ما تفوق كل سؤال عن الألوهية وعن مّا ما وراء الطبيعة!

إلا أن الأمر يختلف كثيرا مع المحققين في ميدانِ التأليه . فهؤلاء لن يهدأ لهم قرار، حتى يعثروا على إجابة محكمة لهذا التساؤل. أما التبريرات التي يتذرعون بها فليست كلها بذي كثير قناعة، إلا أن ثمة تبريرين هامين لا بد من التريث عندهما:

الأول: يكمن في دور الفلسفة، باعتبارها أرفع مظهر للتحضر الفكري في أي عصر تزدهر فيه، وما ذاك إلا لما تحمله بين دفتيها، من حلول لكبرى معضلات الفكر، وقد تأسست عن فحص وتحليل ناقد وبصر ثاقب يغور في عمق المشكلة، إذ يتحّتم عليها، على نحو الإلزام الأكيد، أن تجيب عن لغز نشوء فكرة الكائن الأسمى لدى البشر، على النحو الذي يكون منشأ لتقديسه. كما ويتوجب عليها الكشف عن سر بقاء هذه الفكرة الغامضة، وحتى هذه المرحلة العلمية المتطّورة من عمر البشرية.

الثاني: يكمن، فيما للمسألة من تأثير كبير على الواقع العملي للإنسان، فوجود الله يستدعي التحدث عن علاقته بالكون، وعن صفاته وسائر شؤونه الأخرى، والأسباب التي دفعته لخلق العالم، وبصورة عامة، يستدعي وجوده التحدث عن «طراز تفكيره»، مما يسهم في سلامة اختيار السلوك العملي الذي سيغدو من

الضروري السير وفق ما هو مخطط له، ومتوافق مع الأهداف الكونية الكبرى التي تكمن في الإرادة الإلهية.

يقول «مرتضى مطهري»(*) حول ذلك:

«إن سلوك وحياة الإنسان لا يتاثران جراء معرفة ما إذا كان الليل والنهار حصيلة دوران الأرض حول نفسها أو كانا حصيلة دوران الشمس حول الأرض. ولكن مسالة الاعتقاد بالله، وكثير من المسائل الموجودة في العالم تضفي على الإنسان نوعا من النظرة الكونية»[1].

وسواء أقنعنا التبريران أم لم يفعلا، فإن جعبة أولئك المحققين في ميدان الألوهية، ليست لتقتصر على تبرير واحد فحسب، إلا أن السؤال الهام ينصّب عما هو المحصّلة النهائية لتحقيقات أولئك القوم. فهل تمخّضت جهودهم تلك، عن أمر ثابت يمكن اعتماده كتفسير لمنشأ الألوهية؟ وهل توحدت كلمتهم بشأن السر الذي ألزم الفكر البشري الطليق عقدة الكائن الكامل؟ ليس من المستحسن أن نتسرع فنحسدهم على وحدة صفهم، فحالهم ليس بأفضل من أقرانهم من العلماء والباحثين، الذين، لسنا نعلم حقلا من حقول العلم، اجتمعت فيه كلمتهم! وعلى أية حال، فليسوا ببدع من الباحثين، حتى يمتازوا عن غيرهم بهذه الميزة الكمالية النادرة.

3. الفكر عند أولى لحظات ولادته

وقبل أن نستعرض نتائج الباحثين عن منشأ الألوهية، لنضع نصب أعيننا السؤال الهام الذي استقطب الاهتمام: **ترى، كيف نشأت الألوهية؟ ما الذي حدا بأول بشر ابتكر التاليه لأن يفعل ذلك؟**

من الطبيعي أن يكون قد فكر أولاً، فهذه ميزته الأساسية التي يتذّرع بها لأن يكون حيواناً ناطقاً، ولعله قضى ساعات أو حقبة من الزمن يفّكر. ولكن ما الذي دعاه

(*) Murtada Mutahhari who was a student of Allamah Tabatabi. Mutahhari was one of the few traditional scholars to devote a major part of his works to the exposition of Islam for young people. As a result, most of his writings are of a popular nature, although he wrote some works of highly scholarly nature such as his commentary upon Tabatabai,s *Usul-I falsafah wa rawish-I rializm*. **History of Islamic Philosophy. Part 2. Edited by Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman. Page 1041. Chapter 61. Persia. Mehdi Aminrazavi.**

(1) مطهري، مرتضى: الله في حياة الإنسان. ص .13 نقله إلى العربية: حشمت، جعفر.

لأن يفكّر بذلك النحو الذي ينتهي تفكيره به إلى الأفق الأعلى، حيث الكائن الأسمى والمبدأ الأعظم للوجود؟ ما الذي شاهده على صفحة الكون حتى ثار فكره متسائلاً عن مبدئه؟ نعتقد، أن أهمية هذا التساؤل لكبيرة جداً فيما نحن بصدده، ذلك، لأن سر نشوء الألوهية - بمعنى موجد العالم - يكمن فيه حقيقة! إذ العقل عندما يواجه ظاهرة ما أمامه، فلا بد من أسباب تحمله لأن يعتبرها غير مستغنية عن السبّبية، سواء أكانت تلك الأسباب سقيمة وغير واقعية، أم مصيبة وواقعية فعلا.

دعونا نتابع أولى لحظات ولادة العقل في الأزمنة الأسطورية عبر تأمّل هذه الصورة الفريدة لطفولة التفكير، التقطها «فراس سواح»:

«عندما انتصب الإنسان على قائمتين رفع راسه إلى السماء، ورأى نجومها وحركة كواكبها، وأدار رأسه فيما حوله فرأى الأرض وتضاريسها ونباتها وحيوانها. أرعبته الصواعق، وخلبت لبه الرعود والبروق. داهمته الأعاصير والزلازل والبراكين ولاحقته الضواري. رأى الموت وعاين الحياة. حيرته الأحلام ولم يميزها تماما عن الواقع. ألغاز في الخارج وأخرى في داخله. غموض يحيط به أينما توجه وكيفما أسند رأسه للنوم. تعلم استخدام اليدين وصنع الأدوات، وفي لحظات الأمن وزوال الخوف، كان لدى العقل متسع للتامل في ذلك كله. لماذا نعيش؟ ولماذا نموت؟ لماذا خلق الكون وكيف؟من أين تاتي الأمراض؟إلى آخر ما هنالك من أسئلة طرحت نفسها عليه كما تطرح نفسها على طفل العصر الحديث. كان العقل صفحة بيضاء لم ينقش عليها شيء، عضلة لم تالف الحركة خارج الغريزة، وبعد حدود رد الفعل. ومن أداته المتواضعة هذه، كان عليه أن يبدأ مغامرة كبرى مع الكون، وقفزة أولى نحو المعرفة، فكانت الأسطورة».[1]

هو العقل إذن، ذاك الذي ظل يثير الأسئلة عن الكون، يريد معرفة مبدأه ومنتهاه، واتجاهه، وما ذاك إلا محاولة يتلّمس عبرها الإنسان موقعه وهويته في الحياة. وفي ظل سعي دؤوب عن الحقيقة، فاض إعياؤه أساطير حبكتها يراع عقله الطفل، ترسم لوحة للوجود، بأدوات تتناسق مع الظرف المعرفي لذلك الزمن المولود تواً من رحم الحياة، تحتل الموقع العلوي منها موجودات ستعرف فيما بعد بالآلهة، بينما يتراجع الإنسان في تلك اللوحة ليحتل موقع المخلوق للآلهة.

---

(1) سواح، فراس: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة. ص18.

فإذا كانت البداية تكمن في تساؤلات العقل، ألا يجد القارئ معي، أن هذا العقل كان يؤمن **بالسببية والعلية** Causality، وبأعلى درجات الإيمان، بحيث سمح لنفسه أن يبني كومة تساؤلاته برمتها وفق مبدأ العلّية وقوانين السببيّة؟ وبعبارة أخرى: إن لم يكن العقل يؤمن بأن لكل حادثة أسبابها، أكان يتساءل عن موجد العالم؟ نعم! لم يكن ليتساءل إلّا بعد أن شاهد «الحدوث» على صفحة الكون يبدو كأظهر ما يكون. وإذن! ألا يحق لنا، من الآن فصاعدا، أن نتساءل عن منشأ الاعتقاد بمبدأ العلّية لدى البشر الأوائل، بدلاً عن التساؤل عن منشأ فكرة الألوهية – بمعنى منشأ العالم – بعد أن تبيّن أن وراء الاعتقاد بالألوهية هو مبدأ العلّية؟ ليس من المستحسن أن نعالج المسألة بهذه السرعة، فلنتأنى رويداً ونحقق مزيداً في الأسباب التي قد تكون هي المسؤولة عن اندفاع البشر الأوائل نحو اتجاه البحث عن الألوهية والاعتقاد بها. ولكن! لن نشك لحظة، إطلاقاً، أن التساؤلات التي داهمت فكر الإنسان عن العالم الذي يقطنه وموقعه منه، **يقف وراءها عقله حتماً**، إذ ليست ثمّة أداةً أخرى تصلح لأن تكون هي الموحية لكل تلك الأسئلة التي أشرنا إليها آنفا. وإذاً، يحق لنا القول، إن أساطير الخلق والتكوين لا تعدو أن تكون إلا أجوبة ابتكرتها الذهنية الحديثة الولادة لكبح سعير أسئلة العقل، **وعليه فالأسطورة أقدم مظهر للتعقل على الإطلاق.**

ولعلك تسألني، أيها القارئ: أي عقل ذاك الذي يكمن في الأسطورة وبأي بعد أمكنك ملاحظة ذلك؟ فأجيبك بما أجاب به «زكريا إبراهيم» عندما قال:

«ما دام الإنسان حيواناً ناطقاً، فإنه لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها. وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة، فإنه لا بد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة.[1]

فثمة تفكير عقلائي كامن في الأسطورة، بل ليست الأسطورة إلا نتاج لعقل يحبو في محاولة منه للخروج من متاهة لغز الوجود. ولا عجب بعد ذلك، أن يؤكد المحققون في علم الميثولوجيا، أنه يكاد يندر العثور على شعب من شعوب الزمن الأقدم ليست لديه أساطير، وبالقدر ذاته، تكاد تندر أسطورة منها، لا تعالج موضوع الخلق والتكوين! هو ذا «**سواح**» يؤكد مجدداً ذلك ضمن دراسته النفسية في الميثولوجيا، يقول:

---

(1) إبراهيم، زكريا: مشكلة الفلسفة. ص 27.

«لقد كانت مسألة بدء العالم والحياة والإنسان، من أولى المسائل التي ألحت على العقل البشري، والتي تصدى لمعالجتها منذ فجر طفولته.فلا نكاد نجد شعباً من الشعوب إلا ولديه أسطورة أو مجموعة من أساطير في الخلق والتكوين وأصول الأشياء.»[1] وإذن، لا عتاب علينا إن لازمنا الرأي الذي يقرّر أن الأسطورة والفلسفة، سمتان تميزان مرحلتين من مراحل الفكر الإنساني الذي يجوب أبعاد الآفاق بحثاً عن غذاء لنهمه المعرفي عن وجوده، فمرحلة الأسطورة تنّم عن تفكير لم يزل محيطاً بدوّامة الإبهام، بينما تشير مرحلة الفلسفة إلى خروجه عنها واستقراره في محيط العقلانية.[2]

4. منابع التأليه

لازلنا نتساءل: فبعد الإقرار بأن الأساطير ما هي إلا محاولات جادة بذلها العقل في طفولته لحل مسألة الوجود، كيف انتقل بقفزة مذهلة صوب فكرة التأليه؟ إن الإجابة التي قدمناها قبل قليل، كانت «**مبدأ العلية**» الذي ظهر ملازماً للإنسان عندما وقف أول ما وقف على قائمتين. إلا أننا رفضنا اعتمادها بكل تلك السهولة، وأرجأناها للتحقيق وما سيقوله فيها ككلمة نهائية وحكم ختامي غير قابل للنقض أو الاستئناف. فلنضعها بجنب مثيلاتها من النظريات التي تفّسر نشوء الألوهية، ولنقم بالتحقيق فيها واحدة بعد الأخرى.

عادة، يميل المحققون إلى تقسيم منابع التأليه إلى ثلاثة[3]:

1- **البيئة الاجتماعية:** ويعنون بها تلك الظروف الطبيعية المختلفة، التي عاصرها الإنسان في الأزمنة القديمة، والتي أوحت إليه بالألوهية. يتحدث عن ذلك «هربرت سبنسر **Herbert Spencer**» -وهو واحد ممن صمموا نظرية تفسر لنا منشأ الألوهية عرفت بالنظرية الأنثروبولوجية أو الأرواحية - قائلا:

«من الخطأ الاعتقاد أن الدين شيء مصطنع، نسجه العقل من أوهام خياله اتفاقا، فالأشياء نفسها أوحت للإنسان بالدين، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه ونفسه، ردا على تأثير الواقع عليه من العالم الخارجي»[4].

---

(1) سواح، فراس: مغامرة العقل الأولى. ص 23.

(2) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان. ص 32.

(3) غلاب، محمد: مشكلة الالوهية.ص20.

(4) بوترو، أميل: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. ترجمة: الأهواني، فؤاد. ص 75.

سنوافيك أيها القارئ بموجز عن أطروحة «سبنسر» بتمامها في حينه.

2- **الجهد العقلي**: حيث تتوجه أصابع الاتهام إلى التعقل كأداة أفرزت التأليه في غابر الأزمنة. إلا أن كل أصبع منها تعني أمراً غير التي تعنيه أختها! فمن قائل بأن التأمل في الأحلام أملت على العقل فكرة التأليه تدريجياً. ومن مناد بأن التأمّل في الكون الفسيح هو الموحي له بتلك الفكرة الغامضة. ومن معتقد بأن التفكير البديهي هو المسؤول الأساسي لصياغة التأليه. ففي الوقت الذي أسس «**سبنسر**» و«**تيلور**» التوجه الأول في تفسير منشأ التأليه، صاغ «**ماكس موللر**» التوجه الثاني للمسألة ذاتها. أما التوجه والتفسير الأخير للمنشأ العقلي والذي يرى أن العقل البشري لا يجد مناص عن قبول فكرة المبدأ الأعلى والعلّة الأولى، نظراً لطبيعته التي تقتضي أن يتوخى على الدوام الوقوع في مطّب التناقض المنطقي، فتجنباً لهذا المطب، يلجأ للتأليه الذي لا بديل لديه عنه، فقد مال إليه جملة من الفلاسفة المسلمين ولعل الخلاصة التالية هي الأروع في تبيين هذا التوجه، ننقله عن هوامش «**مرتضى مطهري**» على «**موسوعة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**» لأستاذه «**محمد حسين الطباطبائي**»، - وهو كتاب لعب دوراً حاسماً على مدى السنوات العشرين الأخيرة في تعرية الفلسفة المادية لقراء الفارسية[1]، وقد ترجمت بعض أجزائه إلى العربية وبترجمات مختلفة إلا أنها جميعها لم تتمكن من إتمامه بعد! -:

«نحن نعتقد أن البشر، منذ زمن موغل في القدم، قد توصل إلى مفهوم العليّة والمعلوليّة، وكان هذا كاف له في توجيهُه نحو مبدأ الكُل، وعلى أقل التقديرات، أوجد لديه تساؤلاً عن وجود مبدأ وخالق واحد لجميع الظواهر»[2].

3 - **الإشراق الروحي**: وتوجد أكثر من نظرية تعتني بالشرح لهذا المنبع، ودراستنا هذه ستلقي بالضوء على واحدة منها فحسب، وهي تلك التي ترى أن ثمة شعوراً وإدراكاً يسري في كيان أفراد البشر جمعاء تجاه الإله أو الكائن الأعظم. يبين لنا ذلك «**محمد حسين الطباطبائي**» قائلاً:

«المثبتون للرؤية والشهود إنما يثبتون شيئا آخر، وهو شهود الموجود الإمكاني على فقره وعدم استقلال ذاته المحض، بتمام وجوده الامكاني، لا

---

(1) خاتمي، محمد: بي موج. ترجمة: مسعودي، منير. ص 51.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: أصول فلسفة وروش رئاليسم. تعليق: مطهري، مرتضى ج5 ص 39 فصل: إله العالم والعالم. ترجمة النص: اللواتي، محمد حسين موسى.

بالبصر الحسي، أو الذهن الفكري، وجود مبدعها الغني المحض»[1]. وإذا كان القارئ قد استصعب اللغة التي صاغ بها **«الطباطبائي»** بيانه، فإن **«لسواح»** بيان آخر يقرب كثيراً، إن لم يكن عينه، من الموضوع ذاته، يقول:

«إنها إحساس أولاني متمكن من السيكولوجيا الإنسانية، قوامه مواجهة فريدة مع قوة شمولية منبثة في هذا العالم، تبدو متصلة به قدر استقلالها عنه، إنه المقدس الكلي وقد صار حاضرا في النفس التي تختبر حضوره بكليتها وفي معزل عن أي موقف عقلاني نقدي. وكما لاحظ رودولف أوتو بحق، فإن هذا الإحساس هو واقعية نفسانية، لا تنشا عن أي إرادة أو تصميم مسبق بل العكس هو الصحيح تماما، ذلك لأن الفرد يجد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس، دون مقدرة منه على توجيهه أو التحكم به فهو ضحيته أكثر منه خالقا له.»[2]

ثمة تصنيف أدق لمنابع التأليه نقترحه ونوّد اعتماده عوضاً عن ذاك الذي عرضه علينا «غلاب» يجعل منابع التأليه صنفين فحسب لا ثالث لهما. وسوف نشير إلى الميزة الخاصة فيه والتي لا تتوفر في التصنيف السابق:

الصنف الأول: حيث المنبع الذاتي للتأليه، ونعني به ذاك الذي له صلة تكوينية بالإنسان، وبموجبه يغدو التأليه نتاج الطبيعة الذاتية للبشر بما هم بشر يتميزون بقوى نفسية وأخرى عقلية معينة، ولا يد لأي عامل غريب عن تلك الطبيعة التكوينية، في إيجاد تصوراً عن الألوهية لدى البشر.

الصنف الآخر: ويندرج تحته المنبع الخارجي، فسائر النظريات التي تفسر نشوء الألوهية عبر عوامل لا تقتضيها طبيعته سواء النفسية منها أو العقلية، نعتبرها تنتمي لهذا المنبع.

ووفقاً لهذا التصنيف الجديد، سوف يضحى الإدراك العقلي و الإشراق الروحي، والذي سنطلق عليه – أعني على هذا الثاني – من الآن فصاعداً: **العلم الحضوري بالكائن الأعظم**، هما معناً شقين للطبيعة التكوينية للبشر. فالشق الأول يتعلق بجهة العقل والإدراك النظري، بينما يتعلق الثاني بقواه النفسية والروحية. وعليه فلا غرو أن نصنفهما، أعني العقل و النفس، ضمن دائرة **«المنبع الذاتي للألوهية»** أما سائر

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: رسالة في الولاية. ص 25.

(2) سواح، فراس: دين الإنسان،بحث في ماهية الدين ومنشا الدافع الديني. ص 31.

النظريات الاخرى، فلا حرج إطلاقاً إن قبعت في المنبع الآخر لمنابع التأليه.

تلك هي ميزة هذا التصنيف، فهو ينظر في الطبيعة التكوينية للإنسان، بحثاً عن مبرر للتشبث بالتأليه في كينونته وفطرته، كما ينظر خارجاً في الطبيعة الكونية ليرى ما يصلح لأن يكون مقبولاً اعتباره منشئاً للألوهية.

5. ضابط التحكيم

لعلنا، نكون مطالبين، أن نعرّف القارئ على المنهج الذي نود سلوكه في قبول نظرية ما، أو ردها، والمنافذ التي سنسمح للقناعة أن تمر خلالها وقت مناقشتنا للنظريات المقترحة لتفسير نشوء عقدة الكائن السامي فينا. فهل من خطة؟ وهل من ضابط يجب تحكيمه في عملية قبول رأي دون آخر؟ فهل نلجأ إلى المزاج والذوق الخاص لكل منا لطرح ما لا يتفق مع توجهاتنا ولا تلين له قناعتنا؟

تعتمد خطتنا في التحليل والنقد على تحكيم البرهان المنطقي في قبول ما نود قبوله، وإن خالف ذوقنا الخاص وعجز مزاجنا عن التكييف معه، وكذلك في رفض ما نود رفضه، وإن كانت أهواؤنا تغازله وتطلب يده. ذلك لأن غاية البرهان أن يُوّلد اليقين، وفقاً للمعايير المنطقية التي لا غنى للفكر عنها، فمن طبيعة السلوك العقلي، أن يتوخى الاجتناب عن الوقوع في مطب التناقض، ذلك لأن قبول مبدأ التناقض، سيؤدي إلى إبطال جميع معارفنا، والأمر لا يتوقف، فحسب، عند حدود معلوماتنا التي درسناها في مختلف سنوات أعمارنا، وإنما يتعداه ليصل إلى قبول إمكان عدم وجودنا أيضا، مع أن سيرتنا في الحياة، قد تم ترتيبها على النحو الذي يكون أصل وجودنا، ومعارفنا الأساسية الأخرى، لا تحتمل أصلاً قبول الشك فيها.

حقا لا عجب، أن نعتبر النتائج المنبثقة عن هذا السير العقلي بإرشاد القوانين المنطقية، نتائج فطرية. على أية حال، لا نجد ما هو أفضل من البرهان المنطقي، ضمانا نقدمه على صحة مسيرتنا التحليلية، وليست في حوزة البشرية، أدوات أحسن من القوانين المنطقية، حتى يمكن اعتمادها دائما في هكذا أعمال، وسنزيد القارئ ما يؤصل مدعّانا، عن قريب.

الفصل الثاني

المنابع الخارجية للتأليه

أولا: نظرة كلية للبحث:

1. مسار البحث

لا زلنا نواجه التساؤل الذي قدمّناه في صدر الفصل الفائت: ما السر الذي جعل بالذهن لأن يصيغ الألوهية؟ للإجابة عليه، ابتدر المحققون بتقديم جملة من النظريات من النوع التي ترتمي إلى المنبع الخارجي عن الطبيعة التكوينية للإنسان، ذاك الذي صنفناه ضمن الصنف الثاني سابقاً، وقد عزوا نشوء الألوهية إليها. ونود هاهنا وقبل عرضها ومناقشتها، أن نسافر عكس تيار الزمن، صوب الحقبة الأسطورية، ننظر عن كثب إلى المنظومات التي ابتكرتها العقلية آنذاك وهي لا زالت ترتضع لبن النضج في مهد الفلسفة. وغرضنا من ذلك، التعّرف على معالم تؤكد مدى صدق تلك النظريات التي سنأتي على ذكرها، واكتشاف رموز وإشارات يستبين على ضوئها المرمى البعيد الذي أراده أولئك المتألّهين القدامى من خلال ما نسجوه من أساطير التأليه.

ونؤكد أننا لن نحتاج لضمان سلامة رحلتنا، إلى غطاء تأمين، بقدر ما سنحتاجه من دقّة تأمّل وعميق تحليل.

2. المخطط السومري للتاليه

نحن الآن، في بداية الألف الرابع قبل الميلاد، وذلك إبّان الحضارة السومرية، أقدم الحضارات البشرية منذ الطوفان. وقبل أن يشهد الشرق الرسالات السماوية الكبرى، كانت هذه الحضارة قد ازدهرت في الجزء الأسفل من حوض دجلة والفرات وحول الشواطئ العليا للخليج العربي:

«وإليها ترجع الأسس الأولى للمبادئ الدينية والروحية والدنيوية، وكذلك أولى التشريعات والقوانين والتنظيمات المدنية السياسية. وباختصار: فالتاريخ يبدأ من سومر»[1].

إن مراجعة النصوص المتعلقة بتصوراتها عن الآلهة تكشف بوضوح أن السومريين، مع انشغالهم في شتى المهن كالزراعة والكتابة وإنشاء السدود والقنوات وما إلى ذلك، بذلوا جهودا ذكية ومنطقية متناسبة مع الظرف المعرفي لحضارة بدائية، ليجيبوا عن الأسئلة الكبرى في الحياة العقلية والنفسية للإنسانية، والتي تتعلق بعملية خلق الأكوان ووجود الإنسان ودوره في الحياة، فنراهم يضعون في أولى اهتماماتهم تفسير عملية الخلق، التي يرجعونها إلى الآلهة، فالكون وما فيه، مخلوق للآلهة، والآلهة وإن كانت تقوم بعملية الإيجاد والخلق عبر نظام تناسلي شبيه بالذي لدى الإنسان، إلا أن المنظومة تؤكد أن الإنسان في النهاية مخلوق من الطين من قبل الإله ليكون عبداً وخادماً له.

هي ذي بعض من مقاطع الأطروحة:

«إن الإله الذي أخرج كل شيء نافع
الإله الذي لا مبدّل لكلماته
إنليل الذي أنبت الحب والمرعى
أبعد السماء عن الأرض
وأبعد الأرض عن السماء

. . .

إن الكائنات التي ارتأيت خلقها ستظهر للوجود
ولسوف نعّلق عليها صورة الآلهة
امزجي حفنة طين من فوق مياه الأعماق
وسيقوم الصنّاع الإلهيون المهرة بتكثيف الطين وعجنه
ثم كّوني أنت له أعضاء. .»[2].

. . .

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان. ص .63 قارن أيضا: مغامرة العقل الأولى ص 32 فراس سواح.
(2) السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى. ص 15.

«نهض الإله إنكي على كلمات والدته الإلهة نمو
ودخل إلى القاعة المقدسة وأخذ يضرب فخذه وهو يفكر
الحكيم، العليم، البصير، الذي يدرك كل شيء وكل فن
جلب الأيدي وصاغ صدره (أي صدر الإنسان)
إنكي الخالق وضع داخل مخلوقه شيئا من حكمته ونادى أمه الإلهة نمو
أمي: المخلوق الذي أوجدته اربطي به عمل الآلهة
وبعد أن تخلطي الطين الذي تأخذينه من مياه الإبسو
عليك أن تصبغي.. والطين وتكّوني المخلوق

وحتى واجبات عمل الآلهة تصبح واجباتها
وعليها (أي البشرية) أن تعمل إلى الأبد على تثبيت قنوات الحدود
وأن تضع في يدها المعول وسلة العمل»[1]

يقول «فراس سواح» في دراسته القيمة عن نصوص سومر القديمة والتي تحكي عن أفكارهم الإعتقادية:

«لم تكن أفكار السومريين عن الخلق والتكوين أفكارا بدائية، بل أفكار ناضجة بالدرجة التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الإنسان.فلقد أثبت السومريون مقدرة فائقة على الملاحظة الذكية والربط، واستخلاص النتائج المنطقية من المقدمات المنطقية والحقائق والوقائع المشاهدة.»[2]

أما التصور الذي اقترحوه لبدء الخلق فهو كالتالي:

في البدء كانت المياه الأولى، التي هي أصل الحياة وعنها انبثق كل شيء، وفي وسط هذه الحياة، ظهرت جزيرة يابسة على هيئة جبل، قبته هي السماء وقاعدته الأرض، ومن لقاء القبة بالقاعدة ظهر الهواء، الذي من صفاته الأساسية التمدد، وبتمدده تباعدت السماء عن الأرض. وبعد أن تباعدت السماء عن الأرض، وغمرت أشعة الشمس وجه البسيطة، تهيأت الشروط اللازمة للحياة، فظهر النبات والحيوان

---

(1) الماجدي، خزعل: بخور الآلهة. ص 303.
(2) سواح، فراس: مغامرة العقل الأولى ص 32.

ثم الإنسان[1]**. إذن ثمة جهود فكرية تنتهج نهجاً سمته التعقل والتمنطق، تحاول فك غموض مسالة الخلق والتكوين.**

3. وثائق بابل العتيقة

للنظر في الأطروحة التاليهية التي جاءت بعد الأطروحة السومرية، الا وهي ملحمة «الإينوماأيليش» البابلية، التي يعود تاريخ كتابتها إلى الألف الثاني قبل الميلاد، أي قبل ألف وخمسمائة سنة تقريبا من تدوين أسفار التوراة العبرانية[2]**، تقول الأسطورة:**

«عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء

وفي الأسفل لم يكن هناك أرض

لم يكن من الآلهة سوى آبسو أبوهم

وممو وتعامة التي حملت بهم جميعا

يمزجون أمواههم معا

قبل أن تظهر المراعي وتتشكل سبخات القصب

قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون

قبل أن تمنح لهم أسماؤهم وترسم أقدارهم

في ذلك الزمن خلق الآلهة الثلاثة في أعماقهم..»[3]

إذن الإينوما أيليش والتي تعني «هناك في الأعالي»، تبدو ومن أولى مقاطعها، بل ومن عنوانها، أنها بصدد الخوض في مشكلة الخلق وكيف تم! يقول المحققون عن باقي المنظومة، أنها قد خصصت الجزء الأكبر منها لتدوين سيرة الإله «مردوخ» ذي الأسماء الخمسون وما الآلهة الأخرى إلا تجلياته وصوره[4]**.**

والنتيجة ذاتها التي شهدناها وأشهدناها لك أيها القارئ، وهي أن ثمة جهداً فكرياً يحاول فك غموض مسالة الخلق والتكوين، ولكنه يدخل في العملية تلك، النمط نفسه الذي يقوم به الإنسان من صراع لأجل التملك والسيطرة.

---

(1) المصدر السابق ص 33.

(2) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان. ص 65.

(3) سواح، فراس: مغامرة العقل الأولى ص 56.

(4) المصدر السابق ص77.

4. التراث الإغريقي القديم

ولا نجد مانعا من صرف المزيد من الوقت فيما نحن بصدده، والسفر هذه المرة إلى الأمام قليلا، للنظر عن كثب في أقدم التصورات الإغريقية عن الألوهية، وكما صورها لنا «هز يود» في قصيدته حول «**أصل الآلهة**»، والتي تقع في 1022 بيتاً، فقد رآها المحققون:

«محاولة فريدة للكلام عن نشأة الكون والآلهة، وتثبيت للعّلية في مسارها الطبيعي، بحيث يؤدي به إلى الاعتقاد بأن العالم تخلق عن الآلهة الأولمبية وليس مخلوق من قبله. وعلى الرغم من أن الآلهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان فهي التي دفعت الإنسان إلى البحث عن حقائق الأشياء ومفاهيمها.»[1].

والمحصلة التي ظفرنا بها خلال التأمل في تلك المحاولات:

1- أن مسألة الخلق والتكوين شغلت الإنسان عميقاً، وقد واجهها بمنتهى العقلانية المتاحة له في الظرف البدائي من زمن عمره، وهي نتيجة تتفق مع ما مر من تأكيد أن:

«هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما؟ ومن يدبرهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟

هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وصنع لها حلولا، جيدة أم رديئة، مقبولة أم سخيفة، ثابتة أو متحولة.»[2]

2 - أن هذه الحلول، على اختلاف البيئات التي صدرت عنها، تتفق على نتيجة مفادها: أن العالم لا يصدر عن ذاته، وأن الإنسان أعجز من أن يوجده! يقول المحققون:

«تجمع الأساطير الشرقية حول مسلمة أساسية تتعلق بفكرة الإنسان عن التكوين ونظرته إلى خلق العالم وأصله وحركته. وترّكز هذه المسلمة على

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان. ص 98.

(2) دراز، محمد عبد الله: الدين. ص 83.

الدور الاستثنائي و المميز للآلهة في عملية التكوين هذه التي تفسر حقيقة: ان الإنسان أعجز من أن يكون هو نفسه مصدر التكوين، وحقيقة: أن العالم كمادة لا يصدر من ذاته، وإنما الآلهة وحدها التي تخلقه وتعطيه الحركة والامتداد والانتظام والديمومة. وبدون الآلهة يستحيل وجود العالم والإنسان»[1].

5. تحليل النتيجتين

تستند النتيجة الأولى، وهي أن مادة العالم لم توجد ذاتها بذاتها، على فكر بديهي لا يقبل الشك وهو: **أن الشيء لا يوجد ذاته!** وكون الشيء الذي لم يكن فكان، ممتنع أن يوجد ذاته، تطبيق دقيق جداً لقاعدة «العِّلية» التي سبق وأن أشرنا لها. إذ غاية ما فيه أن الشيء الحادث، يستحيل أن يوجد نفسه وقد فرضناه حادثاً. بينما تستند النتيجة الثانية على قاعدة بديهية أخرى هي: أن الناقص المحدود أعجز عن أن يوجد **ما هو أكمل منه!** وفيه تطبيق رائع وعقلاني بأعلى درجاته لقاعدة من قواعد «العليّة» وهي **أن ثمة تناسباً بين المعلول وعلته، بحيث يستحيل أن ينبثق عن علة ما، معلول أكمل وأتم من العلة فعلاً.**

وتبدو النتيجة الثانية أكثر وضوحاً من الأولى، إذ الكون الهائل الذي يحيط بالإنسان، أعظم بكثير عن طاقاته وإمكانياته حتى يكون الإنسان هو الموجد له. بينما يلف بعضاً من الغموض النتيجة الأولى، فكيف توصل الإنسان الأسطوري أن عالم التكوين لم يوجد ذاته؟ لماذا رفض أن يكون الكون موجوداً عن غير موجد؟ هذا هو التساؤل ذاته الذي طرحناه في الفصل الأول، وهانحن الآن نقف في مواجهته مجدداً! فالحق مع التساؤل تماماً، فهل أن العقلية الأسطورية لم تكن قد شبت بعد بالدرجة الكافية وما ارتوت بعد بماء العلم، لذا لجأت إلى هذا النوع من الفرض، فغبار الولادة لا زال يملأ عينها ويحجبها عن فك تفكيرها من عقدة مفادها أن كل شيء يريد والداً وموجداً كما احتاج هو إليه؟ أم أن ثمة ظاهرة ما لاحظتها تلك العقلية البدائية في الكون، وعلى ضوئها بحثت له عن موجد وتساءلت عن خالق أوجدها؟

إننا، إذا ما رجعنا إلى المنظومات الأسطورية عن الخلق والتكوين، وحاولنا التوصل إلى الدور الذي أسند للآلهة، لوجدنا أنه الخلق والتكوين فحسب! ومعنى هذا **أن الآلهة تعني المبدأ الذي أوجد الأشياء.** فلو لم تشغل أولئك المغامرون الأوائل فكرة ضرورة وجود مبدأ وموجد للكون، لما كانت ثمة آلهة - بمعنى موجدة العالم

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان. ص 61.

- على الإطلاق. ولكن لماذا شغلتهم الفكرة تلك؟

الحق، أن وجود شيء، أياً كان ذلك الشيء، إذا ما نظرنا إليه من جهة كونه «شيء» فلن نعثر، من هذه الجهة، إلى مستدعى لأن نفرض له مبدأ وموجداً! فالموجود، ومن زاوية الوجود فحسب، لا تنطوي فيه حيثية تجعلنا نبحث عن موجد ومكّون له، فالذهن عاجز عن أن يعثر على حجة ينتقل عبرها من إدراكه «لموجود ما» إلى القول بوجود «موجد» له. وندعو القراء أن يبذلوا بعض جهد لكي يستوعبوا وبدقة ما أشرنا إليه آنفاً. ذلك لأن الأذهان، عادة، درجت على البحث عن سبب لوجود كل «موجود» مع أن الموجود، ومن جهة كونه موجود، لا يتطلب أن يكون له موجد، **فالوجود مستغن عن إيجاد!**

إذن: **«إن ما نقوله أحيانا من أن كل شيء أو كل موجود يحتاج للعلة أمر غير صحيح بل هو غلط فظيع، فالتعبير الصحيح هو أن كل ناقص يحتاج إلى علة».**[1]

«**مطهري**» إذن، ذلك الفيلسوف الذي دخل صراعاً هائجاً مع الفكر المادي الإلحادي لوحده تارة كما في بحوثه عن الدوافع نحو المادية، وأخرى جنباً إلى جنب أستاذه الطباطبائي، كما في مساعدته لهذا الأخير في تتميم «**أسس الفلسفة**»، يقترح أن العقل في الزمن الأسطوري، عندما انتقل من التأمل في وجود الكون والظواهر الطبيعية المختلفة من حوله، إلى القول بوجود مبدأ له، فذاك **لملاحظته للنقص فيه!** ولكن، دعونا نفكر بطريقة أخرى، وهي أن نستجمع ما لدينا من سبب يصلح لأن ينتقل الذهن تلك النقلة من التأمل في الكون إلى القول بوجود منشأ له، إذ لا بد وأن فعل ذلك لسببين لا ثالث لهما:

1- أن نعتبر هذا الانتقال راجع إلى محض تخيل، وضعف فكري شنيع، يطبق، غيابياً، أحكاما اكتشفها في بعض من الموجودات التي تتحقق بعد عدم، أو أحكام موجودات صنعها هو بنفسه، على الكون برمته. ففي هذه الحالة، لا يسعنا إلا وأن نعتبر هذا اللون من التفكير من مختصات العقل الوليد حديثاً وذي سمة أسطورية واضحة جلية.

2- أو أن تكون هذه النقلة قد وقعت بملاحظة «أمر» توفر في وجود الإنسان نفسه، وتوفر في مصنوعاته التي تعلم صنعها، وأيضا في عدد هائل من ظواهر الطبيعة، مما أسعفه لأن يطبق الأحكام ذاتها على الكون فتساءل عن موجده على

---

(1) مطهري، مرتضى: الدوافع نحو المادية ص .64 نقله إلى العربية: التسخيري، محمد علي.

ضوء ذلك «**الأمر**». وحسب تعبير «**مطهري**» هو «**النقص**» والمعني به: نقصان الشيء من الوجود. ولعل أوضح من تعبيره، أن نطلق «**الحدوث**» على ذلك العامل الذي يوفر للذهن تلك النقلة. فالحدوث يدل على نقص الموجود الحادث بسبق العدم الزماني عليه. فلولا حدوث الشيء لتعذر إثبات ثمة نقص وجودي فيه[1].

فمنذ أن وعى الإنسان وجوده، أدرك أن عالماً كبيراً يحيط به، وقد سبقه وجوداً، ووعى أنه لم يوجد ذاته، وعندما صنع لوازم معيشته، أدرك فيها سمات الحدوث والحاجة، وعندما أسعفه الوقت لأن يرفع ببصره عنان السماء بتأمّل وتفكّر، أذهله أن يرى حركات الشمس والقمر وذهاب الليل والنهار، وتبدّل الطقس ودوران الفصول، كلها تحكي عن سمات الحدوث والنقص والحاجة. ومن هنا صرخ عقله وهو في مهده بعد، متسائلاً: هل من موجد لتلك الظواهر الحادثة؟ ولما لم يكن ليستغني عن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وقتما كان يفكّر، لم يجد بداً عن قبول محدّث وموجد لكل تلك الحوادث.

يتحّتم علينا، إرضاءً للمنهجية العلمية، وتطييباً لخاطر قرائنا، ونحن لازلنا بصدد تحليل النتائج التي استخلصناها من منظومات الخلق والتكوين الأسطورية، أن نباشر بعرض مجموعة من المقترحات حول الأسباب التي دعت للذهن أن يمارس تلك النقلة المذهلة، ونقارن تلك المقترحة بما مر ذكره، أعني «**النقص و الحدوث**» لنرى أياً منها تصلح لأن تكون جسراً ينقل الفكر من التأمل في الكون إلى التوقف عند المّكون. وبعدئذ، سنحقق في مدى إمكان العقل الأسطوري أن يتوصل إليه ويشّخصه ومن ثمّ، استغلاله للتساؤل عن مبدأ الكون. وأخيراً، يلزمنا التحقق من أن ابتكار الألوهية مطابق تماماً لما يفضي إليه التساؤل ذاك، وبالدرجة ذاتها التي أفضى ذلك العامل إلى هذا التساؤل!

ثانيا: نظرة تفصيلية للبحث:

1. الفضول والجهل

لقد أقترح «**أوغست كونت Auguste Comte**» الفضول والجهل معاً لأن يكونا سبب ذلك الانتقال الأسطوري من التأمل في الكون ومظاهر الطبيعة، إلى القول بالألوهية!

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. ص .391 نقله إلى العربية: ابو رغيف، عمار.

«لئن نزلت الصاعقة على الأرض، فلأن زوس، إله الآلهة، رمى بها بذراعه، ولئن هبت الرياح فلأن إيول إله الريح، فتح قرب الماء. إنها عقيدة ساذجة تطورت مع الزمن تطورا ملحوظا فاكتسبت في البدء شكل فتشية Fetishism: كل إله هو من نوع نفس ضمنية مستقرة في الغرض وتوجهه. وبعدئذ أصبحت إيمانا بآلهة متعددة (شركا): انفصلت الآلهة عن الأشياء وصارت تؤثر عليها من الخارج. أخيرا تحولت إلى توحيد: أصبحت الآلهة خاضعة بعضها لبعض، ثم ذابت في إله واحد. وهذا هو الشكل الأعلى والأكمل للتفسير اللاهوتي[1]».

ولكن، وبعد تقدم العلم الهائل، وزوال الجهل بحقائق الكون والطبيعة، لم يعد للعقل مبرر يجعله يتشبث بها. ينقل «**مطهري**» عنه قوله:

«لقد عزل العلم أبا الطبيعة عن عمله وساقه إلى الانعزال، بعد أن قدر له خدماته المؤقتة وقاده إلى قمة عظمته».[2]

إلّا أن اقتراح «**كونت**» يسقطه بالمرة، العدد الهائل من كبار علماء البشرية الذين تشبثوا بالألوهية وآمنوا بها، على الرّغم من سعة علومهم. إليك أيها القارئ آراء بعض ممن عنينا من أولئك العلماء فاستمع لما يقولونه:

أولا: فتحت عنوان: «**العلوم تدعم إيماني بالله**»، كتب «**ألبرت م ونشز**» يقول:

«هل من الممكن، أن يكون للمشتغل بالعلوم نفس الاعتقاد بوجود الله، والتقديس له، كغير المشتغل بالعلوم؟ وهل يوجد في دائرة المستكشفات العلمية ما يمكن أن يقلل من تقدير الإنسان لقدرة الخالق الأعظم وجلالته؟ تلك أسئلة تطوف أحيانا بعقول بعض من يظنون أن العلماء في ميادين بحوثهم المتسعة يكتشفون من الحقائق ما قد يتعارض مع الدين حسب تفسير بعض المفسرين.

ومن أمثلة ذلك ما حدث لي شخصيا عندما كنت طالبا بالجامعة وكنت قد قررت أن أدرس العلوم. وأنني لأذكر جيدا كيف أخذتني إحدى عماتي جانبا، ذات يوم، وتوسلت إلي أن أعدل عن هذا القرار لان العلوم كما كانت تعتقد سوف تقضي على إيماني بالله.

لقد كانت تعتبر كما يعتبر الكثيرون أن العلوم والدين قوتان متعارضتان

---

(1) كريسون، أندريه: تيارات الفكر الفلسفي. ترجمة: رضا، نهاد. ص 320.

(2) مطهري، مرتضى: الدوافع نحو المادية. ص 32 مصدر سابق.

وأنهما لا يمكن أن يجتمعا في قلب رجل واحد. وإني لأشعر بالغبطة تملأ قلبي اليوم بعد أن درست العلوم المختلفة واشتغلت بها سنوات عديدة ولم يكن في ذلك ما يزعزع إيماني بالله، بل إن اشتغالي بالعلوم قد دعم إيماني بالله حتى صار أشد قوة وأمتن أساسا مما كان عليه من قبل. ليس من شك أن العلوم تزيد الإنسان تبصرا بقدرة الله وجلالته، وكلما اكتشف الإنسان جديدا في دائرة بحثه ودراسته، زاد إيمانه بالله.»[1]

ثانيا: وهذا «أديسون **Addison**» المخترع الشهير يقول:

«إن ظفري قد سقط اليوم، ولا يستطيع أهل الأرض أن يصنعوا مثله تماما، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. ولكن الله يصنع لي مثله بعد شهر! فالخليقة باسرها آية الله الظاهرة، ومعجزته الباهرة.»[2]

ثالثا: إليك ما قاله «**إسحاق نيوتن**» بهذا الصدد:

«لا شك في الخالق، فإن هذا التنوع في الكائنات وما فيها من ترتيب أجزائها ومقوماتها وتناسبها مع غيرها، ومع الأزمنة والأمكنة، لا يعقل أن تصدر إلا عن حكيم عليم.»[3]

رابعا: لننقل أيضا، شيئا مما قاله كبير فيزيائيي القرن العشرين، «**آينشتاين**» حول الدين والله. ففي حوار صريح له قبيل وفاته ببضع سنين، مع الكاتب «**جورج فيرك**»، قال مجيبا عن سؤال:

«هل تؤمن بإله سبينوزا؟»

«أظن أن الباعث على سؤالك هذا هو رسالتي التي أرسلتها، ردا على برقية تلقيتها من صديق أمريكي قال لي فيها: إن أحد رجال الدين اتهمني بأنني لا أؤمن بوجود الله، ولم أكن أريد نشر جوابي. ولا أحد في العالم يخطر بباله أن يبرق إلى رجل يسأله: هل تؤمن بوجود الله؟، اللهم، إلا أن يكون أمريكيا.

إن سؤالك هو أصعب الأسئلة في العالم، فهو ليس بسؤال يجب عنه بنعم أو لا، فأما أنا فلست ملحدا، ولا أدري ماذا كان يصح في القول بأني من أنصار

---

(1) نخبة من العلماء الامريكيين: الله يتجلى في عصر العلم. ترجمة: الدمرداش، عبد المجيد السرحان. مراجعة وتعليق: الفندي، محمد جمال الدين.

(2) الهادي، جعفر: الله خالق الكون. ص8.

(3) المصدر السابق ص 331.

مذهب وحدة الوجود. فالمسالة أوسع نطاقا من عقولنا المحدودة. اسمح لي أن أجيب بأن أضرب لك هذا المثل: إن العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير، عاجز عن الإجابة بالكون، فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف فغطت جدرانها، وهي مكتوبة بلغات كثيرة، فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هنالك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها، وهو لا يفهم اللغات التي قد كتبت بها، ثم إن الطفل يلاحظ، أن هنالك طريقة معينة في ترتيب الكتب، ونظاما خفيا لا يدركه هو ولكنه يعلم بوجوده علما مبهما، وهذا على ما أرى هو موقف العقل الإنساني من الله، مهما بلغ ذلك العقل من السمو والعظمة والتثقيف العالي.»[1]

لسنا نظن، أن القراء يستحسنون نقل المزيد من أقوال العلماء حول ذلك، فإذا كان الجهل يفضي إلى القول بالألوهية كما صرح «كونت»، فما بال العلم يفضي إليه أيضا؟ لا شك أن الحل يكمن في واحدة من الفرضيات الثلاثة التالية:

1- إما أن الجهل هو المفضي إلى الألوهية! ذلك لأنه، أعني الجهل، السمة المؤكدة للزمن الأسطوري وعقليته. إلا أن النتيجة تلك لا يمكن قبولها، فلقد نقلنا قبل حين جملة من أقوال علماء، قد أفضى علمهم إلى تشبثهم بالألوهية! ولا سبيل لنزع صفة العلم عنهم!

2- وإما أن يكون كلاً من العلم والجهل يفضيان إلى نتيجة واحدة! وهذا اقتراح نستصعب قبوله إذ أنى لحقيقتين مختلفتين، بل ومتضادتين، أن تفضيا إلى نتيجة ذاتها؟ أليست النتيجة تنبثق عن مقدماتها كما ينبثق الاثنان عن جمع واحد بواحد؟ فإذا كان الجهل يفضي إلى الألوهية، فكيف سيفضي إليها العلم كذلك وحقيقتهما متضادتان؟ أمن الإمكان لكل من النار والثلج لأن ينتجا الحرارة؟

3- تبقى الفرضية الوحيدة، وهو أن يكون العلم وحده منتجاً للتاليه. وبما أن المسيرة العلمية تبدأ من قريب الصفر أبّان الزمن الاسطوري لحين وصولها إلى أوجها هذا الزمن، فلا بد إذن قبول حقيقتين ضروريتين هما:

أ. أن العلم بالحقائق الكونية والطبيعية، والذي ابتدأ صفراً حتى وصل إلى قمته اليوم، لا يلزم من تصاعده رفض التاليه، كما وجدنا ذلك لدى العلماء الذين نقلنا أقوالهم قبل حين. كما وأن تنزله، وحتى قريب الصفر، لا يفضي إلى رفضه، كما

(1) مرحبا، محمد عبد الرحمن: آنشتاين. ص 162 وما بعده.

وجدنا ذلك أيضاً لدى الأسطوريين! **والمحَصلة: أن العلوم الطبيعية لا تحَتم قبول التاليه كما ولا تحتم رفضه.**

ب. إذا كان ثمّة علم يحَتم قبول التأليه، ويتوافق وجوده في ذلك الزمن الأسطوري للإنسان الأول، **فهو الوعي بالحقائق العقلية الثابتة**، والتي تتمثل في الكيان المعرفي البسيط، والذي يطلق عليه **بالبديهيات. فمبدأ استحالة اجتماع النقيضين**، ما برح عقلية البشر منذ نعومة أظفارهم، وإلا، لما أمكن وضع أول حجر في البناء المعرفي للبشرية وصرحها العلمي الشامخ! إذ مقتضى قبول ذلك المبدأ، رفع اليد عن كل حقيقة علمية ثابتة، ذلك لأن نقيضها سيصبح مورداً للقبول أيضا! ومبدأ العَلية، واحد من تلك القوانين البديهية التي لازمت البشر منذ أبعد أوقات الدهر السحيق، ولولاها، لما بحث البشر عن ثمّة سبب لأية حادثة تقع، إذ لا مبرر للقول بوجود سبب ومبدأ لها بغياب الاعتقاد بالعَلية.

نستطيع القول، جزماً، إن العلم باستحالة اجتماع النقيضين، والعلم بالعَلية، لم يفارقا التفكير في أولى لحظاته، وإلا لعجز الإنسان الأسطوري أن يخط بفكره أدنى سطر من أساطيره، ولما بحث عن منشأ الكون أصلاً.

بهذا يمكننا تحديد ملامح ذلك الأمر الذي وثق فيه إنسان الزمن الأسطوري، لكي ينقله من التأمل إلى التساؤل عن مبدأ الوجود ومصدره، **فذلك الأمر، لا بد وأن ينتمي إلى قائمة العلم بالبديهيات العقلية والوعي بمستلزمات التعقل النظري المصيب**، ذلك لتعذر إثبات وجود علوم طبيعية في الزمن الأسطوري، فضلاً عن خلوها من الإثبات أو النفي الجازم للتأليه. هذا من جهة، و، لعدم خلو الكيان العقلي، وإن في حين ولادته، من الوعي بالبديهيات، من جهة أخرى. وسوف نقدم جملة من الأدلة والبراهين تؤكد عدم إمكان فرض خلو العقل البشري، في أي زمان ومكان، من وعيه بكيانه البديهي، وإن كنا نتساءل عن جدوى تقديمها للقارئ!

وإذا كان من بين قرائنا من لا يرتاح للغة التحليل النظري لقلة تمَرس، فإن من المحققين من قد انتهى إلى هذه النتيجة بعد دراسة طويلة عن أصل الدين. فقد صرّح **«أندرو لانغ»** أنه قد تحقق من أن فكرة الإله الأعلى قد وجدت لدى أكثر الشعوب بدائية على الإطلاق وهم الأستراليون الأوائل، ودون أن تكون قد تطورت عن أسباب أقدم عنها، مما يسمح له بالقول إن:

«الذهن الإنساني كان قادراً دائماً، وعبر كل العصور، على التوصل إلى فكرة الكائن الإلهي الأعلى. إلا أن خيالاً غالباً ما غلف هذا المفهوم السامي بتصورات

ميثولوجية خلفت حشداً من الآلهة حجبت وراءها ذلك المفهوم الأصلي.»[1]

يستبين بجلاء، أن «**الجهل**» لا يصلح لأن يكون جسراً يوصل الفكر من التأمل في الكون إلى التساؤل عن مبدأ الكون، لأنه لا يصلح أساساً، أن يؤدي إلى انبثاق سؤال عن التكوين ومصدره.ففي مورده ثمة جهل، فكيف سينتج علماً؟ وما الاعتقاد بمبدأ للتكوين إلا علم بقبول الكون للتكوين! بينما تستطيع «**العلية**» أن تفي بذلك، والتي توقظها عن سباتها دقات الحدوث وأنين النقص!

ولنعرض خطوات التفكير الأولية عن التكوين حسب تواليها الزمني ووفقاً لما خلصنا إليه:

1. في البدء أدرك الإنسان وجوده ووجود العالم من حوله.

2. لم يشك لحظة في واقعية وجوده ووجود العالم من حوله، لذا تعامل معه منذ اللحظة الأولى بمنتهى الجّدية. وبذلك فقد مارس أول تطبيق لرفض مبدأ قبول اجتماع النقيضين والإيمان بالعلّية، إذ يجب عليه الوثوق بأن إدراكه عن ذاته وعن العالم من حوله مصدره أمر ما وواقع حقيقي – **تأمل ملياً أيها القارئ** –.

3. تنازعت فيه قوى نفسية شتى، من خوف ورعب تجاه العالم الذي يحيط به والبيئة التي تهدد وجوده، ومن نزعة حب البقاء والاستمرار التي تمّلكته، إلا أنه ما سمح لعقدة الخوف أن تشله، بل طرق كل الأبواب التي يستطيع خلالها مّد نفوذه وضمان بقائه.

4. ولأنه تنبه منذ أولى لحظات حياته للعّلية، وأن لكل حادث موجد، بدليل إيمانه أن وراء إدراكه عالم وواقع فعلاً وهو مصدر كل تلك التصورات، وبدليل بحثه عن أسباب ضمان بقائه، وعلل فنائه وزواله، ساقه انتباهه ذاك بأصل العلّية إلى أن يتساءل إن كان ثمة موجد لهذا الكون وما فيه! وكان تساؤله هذا ضمن المسار الذي تقتضيه العلية، إذ شاهد الحوادث المستجدة على صفحة الكون وفي صميم الطبيعة، فثار سؤاله، وبكل عقلانية تتوافق مع الوعي بأسس الإدراك البديهي تماما.

إذن إدراكه للعلية كان بمثابة أول إقحام للعلم في محيط جهله، وعبرها استطاع تتبع أقدام المعرفة حتى بلغ أوجه. وإلّا، فلو غاب عنه وعيه ببديهياته، وزالت العلية من إدراكه، أكان يستطيع أن يتساءل عن عّلة وجود الكون بما يزخر به من حوادث؟

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان ص 221.

مهما عصف به من جهل، فإن التساؤل عن مبدأ الخلق سيظل مورداً للصدور فحسب ما دام هناك وعي بأصول العقل النظري الكامن في بديهياته. ولولاه يتعذر صدور أي تساؤل، لأنه يتعذر عندها ولادة عقل.

إن ما مر، يفي بغرض البحث. فلقد ثبت أن أصل العلية قد توفر عليه الإنسان وقت أقدم لحظاته، وهذا الأصل أتاح له الوثوق بصحة إدراكه عن ذاته وعن العالم من حوله. وهو المسؤول عن صياغته للتساؤل حول أصل الكون ومنشؤه. وسوف نقوم لاحقاً بالدفاع عن هذه النتيجة وبمنتهى القوة الفلسفية. أما ما يتعلق «بالوضعية» فبعد أن جعلت من الجهل منتجاً للألوهية، قدمت اقتراحها لتخليص البشرية من هذه العقدة الأزلية، ويتمثل في الكف عن تعقب الأسباب الكامنة وراء ظواهر الأحداث، يقول كونت:

«والحقيقة، لا يسعنا أن نعرف السبب الموجب لأية ظاهرة، ولا الماهية الصميمة لأي كائن، فلنتخل إذن عن البحث عنهما»[1]. «وبالجملة فإن الروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة».[2]

ترى، كيف أمكن التأكد من عدم وجود موضوع للألوهية، لمدرسة لا تؤمن بالغور خارج الظواهر المادية، مع أن موضوع الألوهية موقعه ليست الظواهر؟

المحصلة: اقتراح «**كونت**» من أن الفضول والجهل كانا سببين للتشبث بالألوهية لم يجدي لتفسير نشوئها. كما وأن مقترحاته لتخليص الفكر من عقدة الكائن الأسمى، أيضا لم تكن كما ينبغي.

2. عقدة الخوف

لازلنا في صدد عرض المزيد من المقترحات لتفسير السر العجيب الذي سبب للذهن أن يطرح تساؤلا عن منشأ الكون وموجده، حتى يلجأ للألوهية حلا لتساؤله ذاك. وهاهنا مقترح آخر يعرضه علينا «راسل **Russell**» يتمثل في عقدة الخوف من الظواهر الطبيعية التي هددت وجود الإنسان وأقلقته، وسببت في تفشي خوف عظيم فيه، أضطره خوفه ذاك لأن يبحث عن مسكن ومهدئ له، فكانت الألوهية التي حققت

---

(1) كريسون، أندريه: تيارات الفكر الفلسفي. مصدر سابق ص 323.

(2) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة. ج2 ص 313.

له نوعاً من الطمأنينة، إذ يستطيع أن يتوسل بها لأن تتحكم في الظواهر الطبيعية الثائرة وتعيد المياه إلى مجاريها.

فعبر التأليه، حقق الإنسان الأسطوري توازناً منعه من الاستغراق في خوفه ليشل كل قواه، بل جعله يتساءل عن سر وقوع الموت، وسبب ثوران الطبيعة التي تلوح له بالفناء،عندها ابتكر قوة فوق الطبيعة، وأصبغ عليها القدرة على التحكم فيها، ومن ثمّ، صورها بنحو تقبل القرابين والهدايا فتستجيب لمطالب البشر!

ولم يكتف «راسل» بالظواهر الطبيعية لأن تكون منشأ للخوف، بل أضاف مصدرين آخرين هما: الحروب التي تهدد الإنسان بالفناء، والإقدام على عمل جنسي! فمجموع ثلاثة أسباب أدت لنشوء الخوف فيه، ومهدت لهذا الخوف أن يوّلد التأليه.[1]

لسنا ننكر بأن البشر قد تملكهم الخوف عندما عاينوا القوى الطبيعية القاهرة، ووجدوا مدى الضرر الذي توقعها عليه، إذ حرّي به أن يمتلئ هلعاً ورعباً منها، ولا زال! فالإعصار «ميتش» الذي ضرب أمريكا الوسطى قبل أشهر، خلف أكثر من عشرة آلاف قتيل في «هندوراس» و «نيكاراغوا»! إن العواصف الرعدية والفيضانات والبراكين، كلها تلعب دور تخويف المرء من هول المصير الذي ينتظره إن وقع ضحيتها! ولعل البعض يرى أن ما وقع لشعب «كوسوفو» الطريد من هتك ونهب وتنكيل لأكبر مما قد تقوم به الظواهر الطبيعية مجتمعة .

على أية حال، لا ثمّة اعتراض على احتمال، وبنحو الجزم، سريان الخوف والهلع في الإنسان البدائي جرّاء ما لقيه من تعّنت الطبيعة وتحدّيها لوجوده. ولاشك فإن هذا الخوف، جعله يسعى لتأمين وجوده بإيجاد وتوفير الوسائل المناسبة لذلك. سيما وأن الكوارث الطبيعية لم تكن لتقع على الدوام، فقد أمهلته لأن يبحث عن مستلزمات سلامته واستمرار بقائه ووجوده. مما يدل على أن لغريزة حب البقاء والتشبث بالوجود كان لها أكبر وأعظم الأثر فيه من الخوف نفسه! فهذا الأخير سلبي النتيجة إن زاد عن حده المعتدل. وبما أن البشرية في الزمن الأسطوري ما فتئت تبحث عن سبل الاستمرار بالرغم من كل شيء، يستبين إذن أن عقدة الخوف لم تكن بالدرجة التي فاقت حدها فأثرت في فكره وعقله، بل كانت تخضع على الدوام لحكومة الفكر والعقل الذي استفاد منها فابتكر حلولا لمواجهة ما يحذر منه ويخاف.

إلا أن «راسل» يصورها لنا بحجم شلت فيه قوى الإدراك وسببت في نشوء

---

(1) الهادي، جعفر: الله خالق الكون. ص 27.

التساؤل المفضي إلى الألوهية! ولنفترض جدلا أن ما يصوره لنا «راسل» صحيح حقاً، إلا أنه، وقبل أن يتساءل العقل ما إذا كان لهذا العالم من موجد ومبدأ، لا بد لهذا العقل، أن يكون قد تساءل إن كان هذا العالم يقبل التعليل ويصلح لأن يكون له مبدأ وموجد!

وندعو القارئ أن يجيب: ما إذا كان «**الخوف**» بما هو «**خوف**» وبقطع النظر عن أية حيثية أخرى إضافية، يصلح لأن ينشئ تساؤلا عما إذا كان العالم يقبل التعليل والسببية؟ يجب، إذا ما أردنا أن نجيب بالإيجاب، أن يكون الخوف حالة تكشف عما في الكون من ظواهر تدل على حاجته لأن يوجده موجد أعلى، في حين أن الخوف لا يعدو أن يكون غير حالة نفسية لا تتميز بسمة الكشف عن الخارج، بل تتميز بأن منشؤها خطر يحدق بمصالح الخائف أو بحياته مباشرة، وهي حالة تفضي إلى اتخاذ كافة أسباب ضمان البقاء والمحافظة على الذات أو المصالح الذاتية، هذا إذا ما لم تتجاوز حدها المعتدل وإلا فإن درجات حدتها الشديدة تمنع عن القيام بأقل عمل إيجابي على الإطلاق!

ولإضفاء مزيد من الثقة بهذه النتيجة: لنسأل القارئ، ما إذا كان حدوث الشيء بعد عدم هو الذي يصلح لأن ينشئ العقل تساؤلا عن مصدر الشيء، أم أن الخوف من الشيء هو المصحح لصدور تساؤل عن منشئه؟ أجب فنحن سامعوك!

3. عقدة النقص

ذهب لها «**ساباتيه**»[1] وخلاصتها أن المرء في هذه الحياة، يجد نفسه مائلا إلى أشياء جميلة يتمنى نيلها، وأخرى قبيحة يود أن يكون بينه وبينها أمدا بعيدا، إلا أن أمانيه تذهب أدراج الرياح، فكم من مرة عقد العزم، إلا أن الأوضاع وقفت حائلة بينه وبين ما تمنى! وكم من مرة أراد النجاة مما يقع له من مكروه، إلا أن حذره لم يسقه بعيدا قيد أنملة! تلك الأوضاع، ما لبثت أن جعلته يبتكر قانونا أعظم وقدرا أكبر، رسمته يد المبدأ الأول، وهكذا فإن عقدة النقص، وحالة اليأس جعلته يؤمن بقوة أعظم، ولم يمانع من التشبث بها، فهي من جانب، تفسر له فشله في تحقيق ما يصبو له، ومن جانب آخر، تدفعه مجددا للتذرع بالأمل.

محصلة الرأي، شبيه ما ورد من قول موجز وعميق، عن **علي بن أبي طالب**،

---

(1) دراز، محمد عبد الله: الدين.بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. ص 135.

أمير المؤمنين، أنه سئل: كيف عرفت الله؟ فأجاب: **«عرفته بفسخ العزم ونقض الهم. لما هممت فحيل بيني وبين همي، وعزمت فخالف القضاء عزمي، فعلمت أن المدبر غيري.»**[1]! فعزيمة المرء وهمته، تصطدم بالقوانين الثابتة في الكون، مما يفضي بتلك الهمم إلى التفسخ وكأن قدرا ثابتا يسيطر على الكون، كتبته يد عليا، وليس للإنسان مخالفتها أو التمرد على قوانينها!

ونجد، مرة أخرى، أن انتقال الفكر من التأمل في حال مسيرة الطبيعة، وعجز الهمم البشرية عن تخطي قوانينها، صوب قوة منشئة لتلك القوانين، تطبيق رائع للعلية! ويمكننا أن نصيغ عملية النقلة الذهنية تلك في النقاط التالية:

أ. ينعقد العزم على جلب منافع أو هجر مساوئ. هذا بالطبع بعد الاعتراف بوجود الإنسان والعالم من حوله، والذي استحال تحققه - أعني تحقق الاعتراف به- في غياب الاعتقاد بالعلية كما هو واضح.

ب. تقف الطبيعة حائلا دون تحقيق معظم الرغبات وأكثر المطالب.

ج. ثمة تساؤل يفرض نفسه عن سبب حيلولة الطبيعة دون تمكن الإنسان من بلوغ رغباته.

د. يذعن الإنسان أن ثمة قانوناً أعظم نافذاً في الطبيعة أوجدته إرادة عليا وهي تستحق التعظيم والتأليه.

ظهر إذن، أن قانون العلية، إن فرضناه غير متحقق وبشكل ارتكازي في عمق التفكير، لما تساءل المرء عن سبب حيلولة الأقدار دون تحقيق رغباته. مع العلم أننا سبق وأن بيّنا أن أساس الوثوق بصحة التصورات راجع إلى العلّية وأن وراء الأفكار مصدراً ما. والمحصلة من هذا التحليل هو، أن كل تلك المنبهات إلى وجود المبدأ الأول، هي من نوع الميقظات للشعور الديني، ولكنها ليست بموجدة لأصل التوجه الذهني نحو العلة.

4. التأمل في الكون

نذكر القارئ بكلام جميل «لباسكال» إذ يقول: **«إن هذا الصمت الأبدي لذلك الفضاء اللانهائي ليقذف في قلبي روعة ورهبة»**[2]. وإن كنا نرى خلاف ما يرى باسكال، فالكون، من وجهة نظرة ما، غير صامت على الإطلاق، بل إن لحناً أزلياً

(1) ابن بابويه، علي بن الحسين القمي: التوحيد. ص 288

(2) المصدر السابق. ص 119.

يصدر من أرجائه، يأسر اللب مضفياً سحراً ومنتجاً سكراً، تعزفه أنامل الكمال المطلق والبهاء التام.

وهكذا كانت بداية منشأ التأليه كما يصورها لنا هذا التفسير، فالنظر إلى الكون مراراً وتكراراً، أوقع البشر الأوائل في حالة إعجاب مقرون بانسحاق أمام عظمته، فاستيقظت فيهم النزعة الدينية، هذا الذي ذهب إليه «ماكس ميلر» في تفسيره لمنشأ الألوهية[1]!.

ولكن ميلر، ولكي يفسر كيف انتقل الذهن من النظر إلى صفحة الكون إلى اختراع إله روحي، نراه يقرر أن هذا الاختراع لفكرة التأليه قد تم لأجيال تعاقبت بعد أولئك الذين أطلقوا على الظواهر الطبيعية أفعالا تشبه أفعال البشر، كأن يقولوا: الرياح تزمجر، والنهر يجري، والشمس تطلع، فالزمجرة والجريان والطلوع أفعال بشرية أطلقها الأوائل على الطبيعة، فمهّدوا لمن بعدهم أن يستنتجوا منها حقائق بذواتها ذات الأفعال التي وصفت بها! وهكذا، أصبح لكل ظاهرة إلهاً خاصاً بها. ولا عجب، بعد هذا، أن يصف «ميلر» هذه العقلية بعقلية: «**مريضة أوقعها الوهم والخيال في حبائله حتى وصل بها إلى درجة الخبل والهذيان!!**»[2].

أحقاً، يحتاج القارئ إلى أن نتفوه بشيء من النقد لهذا التصور؟ لا أعتقد ذلك! إذ النظر إلى الكون وما يزخر به من ظواهر وعجائب، سيوّلد، وفعلا كما ذهب إليه ميلر، سؤالا عن خالق هذا الكون وصانعه، من هو؟ كما لو شاهد أولئك النفر الأوائل داراً على قبّة جبل لا أروع منها ولا أعظم، لتساءلوا فوراً عمن أوجدها هناك وكيف صنعها! فلقد مر علينا أن العلية كامنة في أعماق التفكير البشري وبنحو ارتكازي ثابت. وإلى هنا يكون «ميلر» قد أوضح كيف تملكت البشر اليقظة الدينية، ولم يكن في مزيد من الحاجة لتطعيم الفكرة بما سيعجز عن البرهنة عليه لاحقاً، بل إن التطعيم ذاك قد أضفى على نظريته لوناً من الركاكة عميقاً، إذ ما بال الأجيال الأخرى قد توقفت هي بدورها عن القيام بالتأمل في صفحة الكون، واستبدلته بإيجاد إله وهمي لكل ظاهرة سبق وأن أطلق عليها وصف يطابق وصف فعل إنسان؟ فهل أغلقت تلك الصفحة أمام ناظريها؟ أم أن العقول، بعد أن كانت يقظة تتأمل وتتساءل، أصيبت، فجأة، بمرض الوهم والتخيل والخبل والهذيان؟

لا ثمّة جواب مقنع لهذا الانحدار في القدرة العقلية لدى الأوائل عند ميلر!

---

(1) المصدر السابق ص 114.

(2) المصدر السابق ص 116.

5. الألوهية من الإله ذاته

بهذا التعليل الظريف، فسر «ديكارت Descarte, Rene» سر تشبث البشر، عن بكرة أبيهم، بالألوهية! فالإله، تفضّل علينا إذ ألقى بفكرة عن وجوده، من أعاليه، لتتلقفه أذهاننا، كما يتلقف الطفل الكرة التي رمته يد أبيه نحوه!

ولقد نوهنا سابقا للقارئ، أننا سنصّنف رأيه هذا ضمن الآراء التي ترى أن مسألة الألوهية وليدة عامل خارجي، مع استعداد داخلي لتلقيه. وينطلق «ديكارت» في البداية، من مقدرة الذهن الكاملة، ومن دون أدنى شك، على تصور وجود الكائن الكامل الأزلي الثابت والمستقل والمتمتع بتمام العلم وكمال القدرة، خلق الكل بلا استثناء. فهذه الركيزة هي الأولى والأساس، وإن أدنى شك فيها غير مقبول. وتأتي الخطوة الثانية بمنتهى السهولة واليسر، فبما أن الإنسان كائن محدود ومتناه، ليس إذن بمقدوره، ابتكار تصور عن الكائن غير المحدود. أليس لكل معلول عّلة يصدر عنها؟ حسنا، كيف إذن يخول لي – الكلام لديكارت – أن أكون مصدرا لفكرة الكائن الكامل وأنا الكائن الناقص؟ فإذا لم أكن مصدرا لها فتحّتم أن يكون الله هو المصدر لها[1].

وله تشبيه جميل فعلا لوجود فكرة الألوهية في ذهنك، فهو يشبهها بإمضاء الفنان على لوحته! ومع ذلك، فجمال التشبيه هذا لم يحجب عن الطرح المذكور نظرات النقد:

1- «لكنني إذا كنت أستطيع تخيل وجود حيوان مركب من الفيل والتمساح (تمفيل) فهذا يعني أن هذا الحيوان موجود في الحقيقة!»[2]

لعل الأمر لن يصل بالآباء إلى حد إخفاء تفسير ديكارت هذا عن أسماع أطفالهم، لخوفهم من مَغبة الاضطرار لتصديق وجود موضوع لكل خيالاتهم وتصوراتهم، وإذا ما حدث ذلك، لا سمح الله، فهناك بعض الملاحظات التي سجلت على المشروع: فالبعض قد شكك في صحة العلاقة القائمة بين الفكر والوجود كما يراه ديكارت ويجيب به عن الاعتراض المذكور آنفا، إذ يرى ديكارت أن الشيء كلما يكون واضحا جليا للذهن، بقدر ما نكون واثقين من وجوده. فليس صحيحا إذن، حسب رأيه، أن نقول بأن تصورنا لجزيرة سحرية يستدعي وجودها، ذلك لأن علاقتها بذهننا لن تصل إلى ذلك المستوى الطاغي من الوضوح التام الذي عليه تصورنا للكائن الكامل!.

2- ولكن، هل صحيح أن الألوهية فكرة جلية لدى أذهاننا بدرجة تفوق وضوحاً

---

(1) ديكارت، رينيه: التأملات. ترجمة: امين، عثمان. ص 212.

(2) غاردر، جوستاين: عالم صوفي. ترجمة: عطية، حياة الحويك. ص 252.

عن أي شـيء آخر؟ قد يقبل ديكارت أن تصـور «**الشوكولا**» عند الأطفال يفوق تصورهم لأي شيء آخر! ولكن وطالما الأمر يتعلق بالبالغين، ما بال الكثير منهم غير ملتفتين إلى هذا الأمر إطلاقا، فضلا عن كثرة الاختلافات حول التصور نفسه لدى من يقول بوجوده لديه، الأمر الذي حدا بالبعض إلى نقد أطروحته المذكورة بحدة، ومن أولئك، جون لوك، قال: «**فلو كان الله قد أعطى أفكارا فطرية، لكان قد أعطى الناس فكرة عن ذاته، لكنه لم يفعل ذلك.**»[1]

3- ألا يستدعي القول بوجود تصور عن الإله مطابق له وأعظم من الذهن نفسه، الوقوع في التناقض من جهة أن التصور الأكبر عن حدود الذهن، كيف أمكنه أن يحويه الذهن على صغر حجمه؟ فإما أن يكون قد انكمش بنحو يصلح لأن يوضع فيه، وعندئذ يفقد سمته التي تذرع بها ديكارت لأن يعتبر منشؤه الإله نفسه! وإما أنه تعرض لجرجرة يد جبارة أدخلته قهراً فيما هو أصغر منه كما لو أدخلنا الخيار عنق قنّينة! مرة أخرى نحن أمام تناقض صارخ إذ كيف لما هو أصغر حجما أن يستوعب الأكبر منه؟!

4- ولعله قد وقع في ملاحظة القارئ، أن ديكارت قد استعان تماما بمبدأ العلية لكي يتساءل عن مصدر وجود ما ظنه تصورا عن الإله في ذهنه، وهذا يدل بمنتهى الوضوح، أسبقية قاعدة العلية في ذهنه عن التصور ذاته وكنا قد دللناك إلى أن قاعدة العلية تصلح أن توجد تساؤلا عن مبدأ الوجود لما أن وقع المرء على ملاحظة الحدوث في عالم الطبيعة. وبعبارة أخرى: كان الأجدر أن تمارس العلية بنحو مباشر، لا كما مارسها ديكارت.

وعموما، فإن ثمة نقاط ضعف عميقة للغاية في تمام مذهب ديكارت في المعرفة وإصابة اليقين، تم حصرها وإثباتها بنحو أعجزت مذهبه عن أن يكون مصيبا فيما رمى له[2]. وعلى أية حال، فما أشرنا له من نقد يكفي لصرف النظر عن الطرح، باعتباره لم يفلح في جر القناعة صوبه.

6. نظرية عبادة الرواح

عبرها، حاول «سبنسر» حل مشكلة نشوء الدين. وهي نظرية تقع في مرحلتين: الأولى عندما صممها «سبنسر» والأخرى عندما شهدت تطوراً على يدي «**تايلور**».

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة. ج2 ص 374.

(2) سبحاني، جعفر: نظرية المعرفة. ص 102.

محصلة النظرية أن البشرية مرت بزمن لم تعرف فيه الآلهة، ولكن حدث وأن البشر بدأوا بتقديس أرواح موتاهم من الملوك والزعماء وأمثالهم، ومع مرور الوقت تحولت الارواح إلى آلهة!

يقول: «**كما ثبتت السجلات والتقاليد القديمة فإن الحكام والزعماء الأوائل قد اعتبروا شخصيات إلهية كما اعتبرت أوامرهم ونواهيهم والأعراف التي استنوها بمثابة شرائع مقدسة فرضها على الناس خلفاؤهم الذين رفعوا أيضا إلى المرتبة الأولى نفسها وعبدوا إلى جانب سابقيهم. وبذلك تم تشكيل مجمع الآلهة الأول بحيث أخذ الزعيم الأول دور الإله الأكبر ومن تلاه دور الآلهة الأدنى**».[1]

أما تايلور فقد بذل جهده لأن يحل معضلة كيف ابتكر الإنسان فكرة الأرواح فقال: إن الناس عندما شاهدوا في منامهم وأحلامهم موتاهم، اعتقدوا بالأرواح، وأنها غير تلك الأجسام التي دفنت![2]

لاحظ القارئ أن النظرية تعترف بإدراك أولي للألوهية سابق عن عبادة الموتى، عندما قررت أن المتوفين اعتبروا آلهة! الأمر الذي يفضي إلى تساؤل ضخم هو: **كيف أدرك أولئك المساكين الألوهية أولاً حتى تسنى لهم رفع موتاهم إلى مقامها؟** وهكذا لم تقدم النظرية شيئا يتعلق بمنشأ الألوهية وإنما قدمت ما يفسر نشوء ظاهرة العبادة، بل وعبادة الموتى بالتحديد! في الوقت الذي كان الأجدر بها أن تحل لغز نشوء التأليه و كيف تصورها الإنسان!

الشيء ذاته سجله «دور كايم **Durkheim**» على النظرية عندما تساءل عن منشأ الاعتقاد بالقدسية حتى يتسنى صبغه على الزعماء الموتى! يقول: «**الجماعات البشرية الأولى لا بد وأنها قد كونت لنفسها مفهوماً واضحاً عن القداسة، وعن العوالم القدسية، قبل أن تنتقل إلى تقديس الروح. أي أن العوالم الدينية سبقت معتقد الأرواح**».[3]

7. النظرية الاجتماعية

نقحها «دور كايم» ومحصلتها النهائية أن الألوهية ما هي إلا المجتمع!

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان. ص 207.
(2) الماجدي، خزعل: بخور الآلهة ص 84.
(3) المصدر السابق ص 211.

فالسلطات التي مارستها المجتمعات على الأفراد، أكسب قناعات أكيدة بالأهمية الفائقة التي للمجتمع في الحياة الفردية، ومع مرور الأزمنة انقلب هذا الشعور إلى تقديس، وآل آخر أمره إلى التأليه.[1]

مرة أخرى تبقّت مسائل هامة دون معالجة، إذ كيف ومتى نشأ تصور الألوهية حتى أمكن فيما بعد أن يتشكل في مظهر المجتمع أو أن يتشكل المجتمع في هيئته؟

8. المحصلة النهائية

تتفق كلمتنا مع أولئك الباحثين الذين صوروا لنا نفسية الإنسان في الزمن الأسطوري، وقد أصابتها حالة رهبة كبرى تجاه عظمة الكون وسعته، جرّاء النظر في صفحته. ولا نحاجج إن كان قد تملكه ذعر عظيم من الكوارث الطبيعية، بل نرى ضرورة أن أصيب بهكذا خوف. ولا يستبعد أن تفطن لوجود قدر آخر يسري بقوانينه في الطبيعة يحول دون تحقق كل - وربما أكثر - ما يصبو له.

إلا أن سائر تلك الحالات التي مر فيها، تعجز عن أن تقود فكره نحو المبدأ الأول إن لم يكن واعياً لقوانين العلية. فلو لم يكن لديه إدراك يقيني عميق بأن الحوادث برمتها تحتاج إلى محدث لها لما أمكنه على الإطلاق أن يتساءل: من خلق هذا العالم؟ هذا عندما رفع عيناه نحو الأعلى وشاهد بروج السماء وكواكبها. ولما تساءل أساساً عما وراء الأنظمة والتقديرات التي تحكم هذا الكون وتفسخ عزائمه كلما صمم! وعندما داهمه الخوف الشديد من الفناء، فإن وعيه العميق بأصل العلية، جعله يثق تماماً بأن لشعوره وخوفه ما يبررهما فعلاً وإن لهما علةً وسبباً أوجداهما. أطالبك أيها القارئ بمزيد من التأمل حتى تقف متيقناً من أنه و بغياب ذلك الوعي القوي بالعلية لاستحال الاعتقاد بالسببية، وإذا ما زال هذا الاعتقاد، فالتوصل إلى مبدأ الكون وأصله وسببه بل وحتى التساؤل عنه كان ممتنعاً بالمرة.

زد على ما تلوناه عليك الآن وأثبتناه لك، أن ثمة إعتقاداً أسبق من الوعي بالعلية مارس دور صيانة هذا الوعي ووهب الثقة واليقين فيه، ألا وهو الاعتقاد الجازم بأصل الوجود والتحقق وأنه لا يقبل نقيضه. ومع أنك إن أجدت التأمل فيه لاستغنيت عن كل كلمة أخرى بهذا الصدد، إلا أننا لن ندعك تذهب بعيداً دون أن نقدم لك مزيداً من التحقيقات في هذا الحقل، فهلا انتظرتنا مشكوراً في الفصل اللاحق؟

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان ص 212. قارن أيضا: بخور الآلهة ص 87.

الفصل الثالث

المنابع الفطرية للتأليه

النظرية الأولى: عقدة «الأنا الأعلى»:

ببساطة، إن العامل الذي نبحث عنه، والذي من شأنه أن يلصق فكرة التأليه في مساكين الزمن الأسطوري، ما هو إلا حلم تعظيم الأنا الذي راودهم آنذاك، فميل تعظيم الذات استدعى لأن يبتكروا له موضوعاً هي الألوهية، والتي تغدو بموجب ذلك، الإنسانية ذاتها في أفق أعلى، وكما تصورها أحلامهم. ولعل في تعبير «زينوفان» توضيح للفكرة بشيء من الدقة، فهو يقول:

«البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم»[1].

ولنزد بيان «كونت» عليه، إذ قال:

«فكرة الله من جهة تعبر عن الحاجة الواقعية للإنسان، هي فكرة موجود كلي عظيم أزلي تتصل به نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية المتنافرة حتى تتجه إلى الائتلاف معه والاتحاد به، ليس هذا الموضوع بعيدا عنا، إنه قريب منا، إنه فينا وليس هو شئ آخر إلا الإنسانية»[2].

توضح الآن أن الفكرة المارة، تعتقد أن الإنسان أنتج فكرة الألوهية، لأنها ظلت تداعب خياله ومشاعره، فهو يرى نفسه فيها، قوته وقدرته وعظمته، وسائر الصفات الكمالية التي طالما حلم بها، وعبادته للفكرة تلك ليست إلا عبادته لذاته، وهكذا

---

(1) بوترو، أميل: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. مصدر سابق. ص10

(2) المصدر السابق ص 5.

فالميول النفسية في الكمال الإنساني، هي التي أوجدت الكائن السامي ليكون نموذجاً لرغبتها وميلها. وبما أن هذه الرغبة فطرية غير مستحدثة، صح إذن اعتبار هذا المنشأ فطرياً فعلاً.

يلزمنا، لمناقشة الطرح المذكور، الإطلاع على الدلائل التي سيقت لإثبات المدعى، ويظهر أن عمدتها هي الرغبات الإنسانية في المزيد من القوة والقدرة والكمال، والتي عّول عليها أصحاب الفكرة المذكورة، وجعلوها المنتج فيما بعد لأطروحة الكائن السامي. ولنرى الآن، هل المنظومات الأسطورية كانت بصدد ابتكار مكانة أعلى للذات الإنسانية تطابق تعظيمها لذاتها، أم أن جّل همها كان صياغة تصور عن كيفية التكوين؟

فهل لمست أيها القارئ، في المنظومة السومرية، مثلا، أية ترجمة لحلم الإنسان بتعظيم ذاته؟ هل راود أولئك، حلم تعظيم ذواتهم وتأليهها، فابتكروا أطروحة التأليه لتكون ترجماناً لعواطفهم وميولهم وأمانيهم؟ أم أنهم ابتكروا تلك الأطروحة ليحلوا عبرها مشكلة الخلق والتكوين؟

ليس لنا مهربا من قبول الشق الثاني من التساؤل المطروح أيها القارئ، فالمنظومة الحاكية عن قصة الخلق تكشف بوضوح ذلك، وبما أن الطبيعة التأليهية مجهولة الكنه، وكيفية الفعل الإلهي غائبة عن الذهن، لجأ أولئك المغامرون إلى تطبيق صفات من قبيل التناسل والتقاتل و أمثالها في النموذج الإلهي المقترح.

بيد أن الأولى كان على هؤلاء أن يبتكروا الألوهية على نحو الذي تداعبه به ميولهم، فيصورونها خالية عن الصراعات، ولجعلوا للإنسان من جهة علاقته بها، موقعا أشرف من العبودية والمخدومية، سيما وأن الأطروحة من مبتكرات الإنسان نفسه، وبإمكانه أن يرسم له موقعا أرفع بكثير عن ذاك. ولكن الذي نجده هو أن خلق الإنسان جاء، كما تنص الأسطورة، بأمر من المياه الأزلية الأولى كالتالي:

«أي بني انهض من مضجعك واصنع أمرا حكيما
اجعل للآلهة خدما يصنعون لهم. .

. . .

اخلقي الإنسان فيحمل العبء
اخلقيه يحمل العبء
ويأخذ عن الآلهة عناء العمل

لن يكون لي أن أنجز ذلك وحدي
ولكن بمعونة أنكي سوف يخلق الإنسان
الذي سوف يخشى الآلهة ويعبدها
فليعطني أنكي طينا أعجنه..

...

فلنخلق الإنسان
ولنوكله بخدمة الآلهة
على مر الأزمان
ونضع في يده السلة والمعول
فيبني للآلهة العظام
هياكل مقدسة تليق بهم..»[1]

مما مر، ظهر جلياً، أن الألوهية الأسطورية، تفتقد تماماً سائر مواصفات اعتبارها صورة للإنسانية بشكل آخر ومظهر أرفع. فالإنسان ليس يعدو غير مخلوق من طين أوجدته الآلهة ليخدمها ويكدح، وعليه ينهار المدعى القائل بأن الإنسان فطرياً يصور ذاته على درجة عظمى، ساعده فيما بعد لحياكة قميص الألوهية له!

النظرية الثانية: «القانون الأخلاقي»:

قرر «كانط Kant» أن نداء الضمير، بما يطوي من قانون خلقي فطري، هو الداعي لتبني الألوهية[2]. فالبشر يدركون بحسب فطرتهم، الحسن والقبح في الأفعال. فثمة أمور جميلة يدعونا ضميرنا لإتيانها، وأمورا أخرى نعتبرها قبيحة ولا نريدها. إلا أن الواقع يمنعنا من تحقيق نداء ضميرنا، مع أن تحقيق ذلك ممكن وثابت بالفطرة، إذن سيظل يحدونا الأمل بتحقيق ذلك القانون الخلقي، في ظل حياة أبدية ترعاها يد الألوهية المقتدرة. تلك هي خلاصة النظرية.

تبين، أن الألوهية، ابتكرها الإنسان لكي يحل عبرها رغبته لتحقيق الخير.

وهكذا، فلقد تساءل المرء منذ أزمنة موغلة في الماضي السحيق: إن هذا التشديد

---

(1) سواح، فراس: مغامرة العقل الأولى. ص 45.

(2) دراز، محمد عبد الله: الدين. ص 146. انظر كذلك: بدوي، عبد الرحمن:موسوعة الفلسفة ج2ص287.

من قبل فطرتي لطلب الخير ألا يدل على إمكان تحقيقه وإن في عالم غير هذا؟ ولكن أي عالم ذاك الذي سيمكنني من تحقيق عطش الفطرة في طلب الخير دون وجود إرادة عليا تخضع لها سائر غيرها؟ وبما أن القانون الأخلاقي ثابت وواضح لا شبهة فيه، إذن الإرادة العظمى حتما موجودة لتسهيل سبل تحقيقها، وليس لتلك الإرادة من موضوع غير الألوهية!

إذن، الألوهية حتماً متحققة، والدليل عليها، قانون الرغبة في نيل الخير ونبذ الشر الذي يتمتع بتمام الواقعية بدليل إدراك الإنسان له في أعماقه، وهذا القانون نبّه إلى التأليه.

ومرة أخرى، وعلى فرض أن ثمة نزعة من ذلك النوع الذي يصوره «**كانط**»، فإن الذهن ولكي ينتقل من اكتشافها والتأمل في فحواها، إلى إثبات إمكانية تحققها، وابتكار الألوهية لكي تضمن وجودها مستقبلا، يحتاج إلى فهمه لقانون العلية، الذي سيساعده لتحقيق هذه النقلة، إليك بيانه:

أ. في البدء يتم التعرف على نداء الضمير الداعي إلى الفعل الخير ونبذ الفعل السيئ.

ب. ثمة تساؤل يدور حول هذا القانون: ما منشؤه؟ فإن كان قوياً وثابتاً، فذاك يتطلب أن يكون له منشأ حقيقي وواقعي، وإلا لعاد وهما لا حقيقة له، ومؤدى ذلك القول ببطلان العقل نفسه والضمير الفطري أيضا، الأمر الذي لا يقبله «**كانط**» على الإطلاق! إذن ثمة استعانة واضحة بقانون العلية لإضفاء منشأ حقيقي وواقعي على ذلك القانون الأخلاقي.

وبعبارة أكثر توضيحاً: ألا يزعم **كانط** أن هذا القانون كامن في ضمير الجميع دون استثناء وبنحو الحقيقة؟ إذن له منشأ وهو أثر للواقعية التي أملته للذهن وإلا عاد باطلا إذ لا أساس له في الواقع . إذن يجب أن يسبق في الأذهان تصورا عن العلية، وبنحو يكون أوضح بكثير من نفس ذلك القانون الذي يراد منه تفسير نشوء التأليه، حتى يستطيع الذهن أن يطبق مفادها على هذا الشعور الأخلاقي.

النظرية الثالثة: الألوهية نتيجة حتمية للإدراك العقلي

1. طرح النظرية

«**وليم جيمس Williams James**» له قول جميل، يشير إلى ما نحن بصدده، يقول:

«للقول بوجود الإله، بقطع النظر عن الأدلة الخارجية، مكان طبيعي في نفوسنا، منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين، ولهذا ضمن للفكرة البقاء والدوام وكثيرا ما يكون البقاء والدوام أمارة الحقية والصدق.»(1)

إذن، يرجع هذا التفسير، فكرة التأليه، إلى الطبيعة العقلية الموجودة في البشر، والتي تتمثل في الاستعداد الفطري لإدراكها. يعبر عن ذلك «**مرتضى مطهري**»، في تعليقه على «**أسس الفلسفة**» بقوله:

إن مثل هذه المسائل لها موجه عقلاني ومنطقي، أي أن الطبيعة العقلانية، والاستعداد الفكري البشري، كان وراء توجه البشر نحو تلك المسائل. إنه لمن الخطإ بمكان، أن نبحث عن علة خارجية لها، ونضع فرضية لنشوئها، فمثلا، منذ وجود البشر على وجه هذه البسيطة، ولديهم حياة عائلية، فالحياة الزوجية هي من الخواص الطبيعية للبشر. إذا فالبحث عن كيفية نشوء فكرة الحياة العائلية عند البشر غير صحيح. وإذا كان مفهوم الألوهية، والدين، والعبادة لها علاقة بالطبيعة العقلانية والمنطقية للبشر، وكانت مرتبطة بميولهم الفطرية والذاتية، فحينئذ تكفي لأن توجههم نحوها.

إن الذين اعتقدوا أن منشأ المفاهيم الدينية، وتوجه البشر نحو الله، هو الجهل أو لامتيازات الطبقية، أو الحرمان الاجتماعي، أو الجنسي، فإنهم قد افترضوا قبلا، أنه لا وجود للعامل المنطقي والعقلاني. أو الميل الفطري والذاتي في البين، وافترضوا أن سائر المفاهيم الدينية هي من قبيل الاعتقاد بنحوسية العدد 13، إلا أنه ومع وجود العامل المنطقي أو الفطري، فلا مكان لمثل هذه الفرضيات. نحن نقول، إن البشر قد تعرفوا منذ قديم الأزمنة على مفهوم العلة والمعلول، ونفس هذا الأمر يكفي لتوجيههم نحو مبدأ الكل. أو على الأقل لطرح هذا السؤال، وهو: هل أن جميع الموجودات والظواهر قد وجدت من مبدأ واحد أم لا؟

إضافة إلى أن الإنسان، كان يرى منذ قديم الأيام، الأنظمة المحيرة في العالم، وكان يشاهد في نفسه أنظمة وأجهزة دقيقة، وكان هذا كافيا لتساؤله حول نشوء هذه الأجهزة أهي من مبدأ مدبر وعالم ومدرك أم لا؟ وهكذا فمع

---

(1) جيمس، وليم: العقل والدين. ترجمة: حب الله، محمود. ص 102.

افتراض أن إثبات وجود الله ليس فطريا، فإن أصل البحث عن الله أمر فطري وذاتي.»[1]

المّدعى هنا مسألتان:

الأولى: أن مفهوم العلية يسوق العقول إلى التساؤل عن العلة الأولى والمبدأ الأعلى للأشياء.

والثانية: أن مفهوم العلية **تحتضنه العقول بطبعها.**

دعونا، نقوم بتحليل المسألتين المذكورتين، قبل أن يبادر القارئ بالمطالبة بإجلائها له. وهذا يتطلب، كخطوة أولى، التحدث عما هو المعني بالعّلية:

تعني العلية: أن لكل حادثة سبباً ما وعلة Cause أوجدته. لا يستطيع العقل النظري الإفلات من هذا الاعتقاد، وإلا سيكلفه ثمناً باهظاً وهو الوقوع في هاوية التناقض! ألست ترى، وبمنتهى السهولة واليسر، أن قبول مبدأ عدم احتياج الحادث إلى موجد سيفضي بك إلى قبول منطق يقول بأن ذلك الحادث الذي لم يكن، قد وجد دون موجد، فيكون قد أوجد ذاته بذاته مع العلم أنه قد فرض معدوماً!!

إليك مزيداً من التحليل:

فيما إذا وجدنا ظاهرة مسبوقة بعدم زماني، أعني أن زمناً قد ولىّ دون أن تكون متحققة فيه، حينئذ، لدينا ثلاثة تفسيرات حول كيفية تحققها، لا رابع لها على الإطلاق:

فالتفسير الأول: أن نعتبر الحادثة قد وجدت عن طريق الصدفة! **ونعني بالصدفة،** أن ثمة أسباباً لا علاقة لها بالحادثة، ولكن، ومع ذلك، فقد انبثقت عنها تلك الحادثة. ومثاله شهير، كأن نفرض أن انفجارا ضخما قد وقع في مطبعة أدى إلى انبثاق كتاب علمي كبير! أو أن تقوم مجموعة من القرود بالعبث بآلة كاتبة، فنتج عن هذا العبث، قصيدة أدبية عالية المستوى!

إذن، في التفسير الأول دعوى ظهور شيء عن شيء آخر دون أن يكون بينهما صلة أو اتصال وجودي يسمح لأن ينتج ذاك هذا.

التفسير الثاني: أن تكون الحادثة قد نشأت بلا منشئ! أي أنها أوجدت نفسها

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: أصول فلسفة و روش رئاليسم. تعليق: مطهري، مرتضى. ج5ص.103 مصدر سابق.

بنفسها. ومقتضى ذلك أن تكون الحادثة، والتي فرضت غير موجودة، موجودة بنحو ما حتى توجد نفسها! وما أجلى التناقض فيها!

التفسير الأخير: أن يكون ثمة سبب وعلة أوجدت الحادثة، بنحو تصبح معلولاً لها فعلاً.

يمكننا أن نجزم الآن، أن القارئ يستطيع التأكد من أن التفسيرين الأولين، يتأرجحان على هاوية التناقض Contradiction المنطقي! أما التفسير الأخير، فسوف يسلك به إلى التساؤل عن منشأ المعلول، فإذا تبين له أن الكون كله حادث، فالتساؤل حتما سيشمله برمته، وسيظل قائما لحين يجد ما يقعده، ولن يقعده إلا الإجابة التي تقول أن للكون علة أولى ومبدأ أعلى أوجده!

ولكن، أنحن على ثقة من أن التساؤل سينهار على أعتاب المبدأ الأول والعلة الأولى دون أن يظل يتعقب مصدرها؟ نعم وبتمام الثقة نقولها! ذلك، لأن تعقب العلة الأولى، مرة أخرى، سيقودنا نحو حافة الهاوية التي فررنا منها، أعني التناقض بعينه! إذ العقل النظري سيجد نفسه أمام مسلكين لا ثالث لهما، فالأول يدعوه للمكوث تحت فئ العلة الأولى وكفى. والآخر يدعوه إلى اعتناق حل العلل التي تتسلسل إلى ما لا نهاية، والتي تفضي إلى القول بعدم إمكان تحقق أي شيء! إذ ذاك مقتضى القول بالعلل اللانهائية! وسيأتي بيان عن المحاذير الفاسدة المترتبة على القول بتصاعد العلل إلى ما لا نهاية في وقته المناسب إنشاء الله.

لسنا نشك لحظة، أنه قد تبين بمنتهى الوضوح للقارئ أن العلية فعلا تؤدي إلى التساؤل عن وجود العلة الأولى، وبالدرجة ذاتها، تسوق إلى المكوث عندها.

ولكننا، أيضا، نحتاج أن نبين السرّ الذي سيدفع بالعقل النظري لأن يسلك طريق الحل الثالث دون المكوث عند التفسيرين الأولين، فلماذا يفر من التناقض؟ فإن بينا هذا، نكون قد أثبتنا أن من طبيعة العقل النظري لدى البشر أن يسلك نحو العلية، لخلوها من شوائب التناقض، فلنفعل إذن:

إننا، إن تأملنا طبيعة الإدراك الذي جهز به البشر، نرى أن مقتضى وجوده هو الظفر بالواقع الخارجي وإخراج الإنسان عن التقوقع على نفسه، بإيجاد جسور الاتصال بينه وبين العالم. فطبيعة الإدراك وعمله، بل حقيقته، تكمن في درك الواقع[1]، وليس درك الواقع وعدم إدراكه له في وقت واحد! ومبدأ التناقض يفضي

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي. ج1 ص .66 المقالة الثانية عن الواقعية والمثالية. ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم.

إلى رفع اليد عن كل إدراك ظفر به العقل، إذ أن نقيضه أيضا مقبول! وهذا سيفضي بقوة الإدراك لأن لا تظفر بشيء على الإطلاق. وبعبارة أدق: إن منشأ قاعدة استحالة اجتماع النقيض هو قوة العلم والكشف عن الواقع!

ودعنا نخبرك شيئا، وهو أن قبول مبدأ التناقض أساسا ممتنع على العقل النظري البشري، فهو مهما حاول ذلك لن يفلح! إن كنت قد عسيت ألا تقبل ما أشرنا إليه الآن و طالبتنا ببرهان يثبت لك ما زعمناه، فعليك إذن التأمل، أيها القارئ، في هذه المحاولة لقبول التناقض. نريدك أن تعتنق هذا المبدأ وتخبرنا ما ترتب عليه:

«أن التناقض كمبدأ ممكن قبوله وتحققه»!

هل لاحظت أن المبدأ هذا، قد اتكأ على نفس القاعدة التي يريد رفضها؟ لأنك، ولكي تقبل بهذا المبدأ عليك أن لا تقبل نقيضه، وإلا لعجزت عن قبوله! فلجأت إلى قاعدة استحالة اجتماع النقيضين لتدمير القاعدة ذاتها، فما أعجب أمرك! بل ما أعجب أمر هذه القاعدة، التي نلجأ لها وقت الذي نهرب منها!

لقد بان إذن، أن كلا المسألتين اللتين عول عليهما «مطهري» لتقرير دعواه بحق العلية، وكونها تسوق نحو التساؤل عن العلة الأولى، كمهمة طبيعية للإدراك، كانتا محقتان فعلا. ويتفرع على ثبوت ذلك المدعى:

أولا: التساؤل عن المبدأ الأول، لما أنه من طبيعة الإدراك النظري، لا يمكن ضبط تاريخ له.

ثانيا: لا طائل، بموجب ما تقرر، للبحث عن أسباب لجوء البشر إلى فكرة التأليه، في العوامل الخارجية.

ثالثا: إذا كانت حقيقة الديانات تكمن في ثبوت موضوع الألوهية، فمنشؤها إذن لا تاريخ له، بل لا معنى للبحث عن عوامل خارجية تكون هي المنتجة لها. فالسؤال عن نشأة العقيدة الإلهية لا معنى له، بل يجب البحث، فحسب، عن نشأة الطقوس الدينية والمراسم والاحتفالات المصاحبة لذلك الاعتقاد.

وبعبارة أخرى: إن على البحوث أن تسلك اتجاه الكشف عن العوامل المؤثرة في انبثاق اليقظة الدينية، لا الغريزة الدينية.

لقد فرغنا عن تحليل الطرح المذكور، فهل ثمة انتقادات عليه؟ نعم! إليك أهمها:

2. انتقادات

أولا: إن التحليل المار لم يشر متى وكيف توصل البشر إلى مفهوم العلية، إذ ليس من شك في أن المرحلة التي سبقت تلك التي توصل البشر فيها لهذا المفهوم ستكون، جزما، خالية عن أية اعتقاد في الألوهية! فالسؤال هو: ما العوامل التي لعبت في إضفاء تصور عن العلية في أذهان البشر؟ قد يكون من السهولة بمكان، أن نتوصل إلى عدم إمكان التجربة في إضفاء هذه الفكرة على أذهاننا، لأن المفترض أن تسبق الفكرة تلك التجربة ذاتها، وإلا لما كان هناك ثمة مستدعى لأية تجربة، وحينئذ، فالمسألة تتعقد أكثر وقد تصل إلى طريق مسدود.

ثانيا: لماذا نهب كل هذا اليقين، وتلك الثقة العمياء والمطردة لمفهوم العلية؟ فهو واحد ضمن عشرات المفاهيم التي لصقت بالفكر البشري، فهل يكفي أن تتواجد فيه حتى يصبح موضوعه متحققا؟ لقد أثار «**كانط**» هذا الإشكال، عندما شكك في صحة تطبيق قاعدة العلية على ما وراء الطبيعة[1]، وإشكاله حق وفي محله، فلماذا نطبقه بصورة مطردة؟

ثالثا: لسنا نجزم أن للعلية تحققا في الخارج! فالأبحاث تتنازع فيما بينها بهذا الصدد، «**فديفيد هيوم David Hume**» الفيلسوف الاسكوتلاندي الشهير، شكك، بل ألغى أن يكون للعلية تحققا ووجودا خارج أذهاننا نحن البشر!

رابعا: ثمة عدم تناسب ولا تجانس، بين إضفاء لون العلة الأولى على الألوهية، وبين إضفاء لون الألوهية الدينية عليها، فالأول يحكي عن مبدأ أول صدر عنه كل شيء، أما الآخر، فيصوره بنحو مختلف تماما، بعد أن يضفي عليه ثوب المشيئة والإرادة والغضب والرحمة والانتقام والعون، مما يتضح لنا أن الألوهية التي أدركها العقل النظري لا تستتبع لان يملي هذا العقل، على سلوك صاحبه، طقوسا و عبادات إذ النحو الذي أدركه العقل يخلو تماما من مستدعيات عبادته وطلب رحمته أو تجنب نقمته!

فمن أين، والحال هذا، ابتكر البشر فكرة الطقوس والعبادات التي يتذرعون بها لإيجاد تأثير في إرادة الإله، فيغير قرارا عله أصدره في حالة غضب؟! ولم يجب أن يقال، أنه وعند سطوع اليقظة الدينية، تولدت الطقوس والعبادات، وبنحو تصبح كل فئة لها مراسمها الخاصة بها؟

---

(1) زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية. ص 335.

خامسا: إن استنفار قوى الإدراك بنحو يؤدي إلى اليقظة الفكرية الكفيلة باختيار توجه نظري يخالف الحلول المتناقضة، لأمر يصعب تصديق تحققه لدى البشر الأوائل! فهؤلاء ما برحوا عاكفين على تسهيل سبل معيشتهم، التي قوامها الحرث والنحت والحدادة والنجارة وغيرها، فكيف سنحت لهم اهتماماتهم الأساسية، لاستقطاع وقت يقضونه في التأمل في أصل الكون والمبدأ الذي صدر عنه!

فنحن، لا بد لنا، أن نعتبر بعضا من المسائل، أشد أهمية عن البعض الآخر، ومما لا مناص عن قبوله هو أن اهتمامات تكريس سيطرة الإنسان على ظروف بيئته الصعبة لأهم من غيرها حتما، إذ قوام حياته، واستقرارها عائد إلى ذلك النوع من الاهتمامات. فإذا تحقق لها ذلك، وبسطت وسادة الأمن والراحة، عندها فحسب، أمكنها أن تعير بعضا من الاهتمام لتساؤلات راودتها عن أصل الكون ومنشؤه.

بموجب ذلك، لسنا نرى أن التأليه قد نال اهتماما بعيدا فجر تاريخ البشرية، هذا إذا كان الكلام عن ذلك النمط من التأليه الذي أشارت إليه أصابع العقل النظري الذي زين خنصره بخاتم يشع ضوء العلية! نعم، لعل البشرية قد مالت إلى التأليه في محاولة يائسة منها لتصور إمكان إخضاع الطبيعة والبيئة لمتطلباتها، فابتكرت إلها ذا قوة وسطوة وإرادة ورحمة وغيرها من الصفات الأساسية التي لا بد من إضفائها عليه لتحقيق توازن بين البشر والطبيعة من جهة، وبين البشر والبشر من جهة أخرى. الأمر الذي يبطل النظرية التي تذرعت بالعلية لتفسير منشأ الألوهية برمتها، وتنشأ أخرى تقيم الألوهية على جرف من الحلم للسيطرة وأمنية للبقاء.

يذكرنا هذا الإشكال، بمدعى «فولتير **Voltaire**» حول وقت نشوء الأديان، إذ صرح أن البشرية قضت قرونا متطاولة حياة عادية، إلى أن ظهر دجالون ماكرون من الكهنة والقساوسة الداعين لاعتناق الألوهية، الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء[1]!

3. ردود

تلك هي بعض الإثارات التي أردنا تسجيلها هاهنا، وإلا، فإن التساؤلات حول العلية لا نهاية لها! ونود أن نلفت عناية قرائنا، أننا، وفي شتى فصول هذه الدراسة، سنقوم بالكشف عن جملة من أسس العلية وأسرارها، فلا تفوته فرصة الإطلاع

(1) دراز، محمد عبد الله: الدين. ص 80

عليها! أما هاهنا، فسوف نسعى لعرض ما لدينا من الإجابات على التساؤلات المارة:

أولا: يباشر الطفل، منذ أولى لحظات حياته، بالبحث عن حلمة مرضعته! ولا شك أن ثمة شعوراً وإحساساً بالجوع يكون قد سبق هذا البحث! مهلا، هنا أمر آخر لا بد وأن يكون قد سبق بحثه ذاك، ألا وهو: إيمانه بالوجود والواقعية. أعني إيمانه بوجوده ووجود مشاعره وصدقها وصدق تحقق ألم الجوع الذي به، وأخيرا وجود ما يسد جوعه به! وفي هذا الإيمان تكمن العلية بأقوى صورها. إذ الشعور بأنه موجود، متوقف على وجوده الواقعي أولا كما أن شعوره بألم الجوع فرع لتحقق ألم الجوع فعلا فيه والاعتراف والارتياح لصدق تلك المشاعر اعتراف وارتياح لصدق وواقعية العلية وأن تلك المشاعر تترجم الواقع والحقيقة فعلا لا أن وجودها محض تخيل وجزاف. نريد القول: إن الاعتراف بصدق أية مشاعر تتعلق بالواقع، لا ينفك عن الاعتراف بالعلية، إذ سائر المشاعر نتاج وقائع فوجودها معلول لوجود تلك الوقائع. وهذا يؤكد المدعى القائل بمدى قدم الاعتراف والإيمان بالعلية عند الإنسان.

دعونا نغلق ملف ذكريات الطفولة عند أولى أسطرها، ولنباشر معالجة الإشكال الذي عرضناه سابقا. فمتى لصق مفهوم العلية بالذهن البشري؟ الفلاسفة العقليين، وكانط منهم، اعتبروا أن الفكرة تلك ذاتية في الإنسان، فالذهن منذ ولادته، يحملها في أنسجته، إذن لا معنى للبحث عن مصدرها خارجا عن ذهن الإنسان[1]! إلا أن العلية، والتي تعني أن للحوادث الواقعة أسبابا أوجدتها وأثرت فيها، تتطلب مشاهدة ظواهر تمتاز بهذه الميزة، فكيف يجوز لنا، والحال هذا، أن نعتبرها من بنات أفكار الذهن؟! ما معنى أن يكون الذهن، وهو جهاز إدراك الواقع وتحليله، يجلب مع ولادته إدراكا ما معه يتعلق بوقائع حقيقية؟ أليس هذا نوعا من الهروب عن مواجهة المشكلة بإلقائها على أكتاف الذهن؟

تصوروا! إن وجد أحدنا كرة في مرماها، وسألناه: من أين أتت؟ فرد علينا قائلا: هي على الدوام هنا، وجدت مع المرمى! في حين أن المرمى محل رمي الكرة إلا أن المجيب اعتبره منبتاً للكُرة وليس مرمىً له! هذا الذي فعله كانط تماما! فالذهن الذي هو عبارة عن جهاز لقط الخارج وإدراك الواقع، وجدت فيه فكرة عتيدة، وأراد كانط أن يفسر منشئها، فزعم أن الإدراك بالنسبة إلى هذه الفكرة بالتحديد، ليس بجهاز إدراك لها، بل جهاز منبت ومنشئ!!

---

(1) الصدر، محمد باقر: فلسفتنا. ص 54.

إذن، فضلا عن أن الدعوى تلك يعوزها الدليل، فهي أعجز عن تقديم تفسير لنا حول الأسباب التي جعلت الذهن ينشئ الفكرة تلك، عوضا عن جلبها من الخارج. لا مناص لنا، والحال هذا، من إهمالها بالمرة.

لدينا، رأيان أحدهما فحسب يحمل حل المسألة، ونود من القارئ أن يختار بنفسه الرأي الصحيح:

فالأول: ذهب إليه «دايفيد هيوم»، حيث يرى أن العلية في الحقيقة لا تحقق لها خارج إطار الذهن على الإطلاق، إذ الواقع الخارجي يحكي عن وجود أنماط من الظواهر التي تتعاقب باستمرار، إلا أن الذهن، لكثرة تعوده على مشاهدة هذا التعاقب، يخيل له أن ثمة علّية بينها!

وهكذا أيها القارئ، عندما ترمي بيدك شيئا، ففي الحقيقة، ثمة ظاهرتان لا علاقة لهما ببعضهما على الإطلاق، إحداهما رميك للشيء، والثانية، ابتعاد المرمي عنك وتواجده في موقع آخر، إلا أن ذهنك خيل لك أن الظاهرة الثانية منشؤها الأولى!!

إذن: «رؤية أي شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أي فكرة عن قوة، أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معا، وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد (من العلة والمعلول) هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذا صيغتان للإدراك، لا للموضوعات وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجيا في الأشياء.»[1]

«بدوي»، بعد أن ينقل لنا الفقرة المارة من حديث «هيوم»، يعلق قائلا:

«نحن لا نرى، إذن، غير الاتصال والتوالي. فما الذي يفسر القول بوجود ارتباط ضروري بين الوقائع المتصلة المتوالية؟ إنها العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، وهي عادة خلقت ارتباطا شبيها بالارتباط الموجود بين اللفظ والموضوع الذي يدل عليه، وبفضله ننتقل مباشرة من اللفظ إلى الشيء المدلول عليه. إن ضرورة الرابطة العلية لا توجد إلا في عقلنا، ونحن الذين ننقلها ونخلعها على الأشياء الخارجية.»[2]

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ج2 ص 615.

(2) المصدر السابق ج2 ص 612.

لعلك تأكدت الآن أيها القارئ، أن هذا الرأي يلغي العلية تماما إذ يعدها من جملة القضايا التي لا واقع لها، ومن الآن فصاعدا، عليك أن تقول لكل من يعاتبك على فعل يصدر عنك: أنك لست أنت الذي أوجدته، وإنما ذهنه خيل له ذلك، وإلا فما بدا أنه صدر عنك، ليس إلا ظاهرة قرنت بفعلك فظهرت كأنك فاعلها!!

ولكن، ما بال الذهن، مع كثرة ما يرى من تعاقب الضحى والليل، لا يعتبر أن أحدهما هو المسبب في الآخر؟ فهل أصاب الذهن مرضا ما منعه أن يمارس نشاطه التخيلي الطبيعي والمعتاد؟ كيف إذن تمكن من الهروب من هاجس تخيل العلية في موقع، يتكرر أمام ناظريه باستمرار وبلا توقف؟ دعونا نكشف سر ميل «هيوم» إلى هذا التفسير الشاذ والفاقد لأدنى دليل وبرهان يمكن تقديمه عليه، فالسر ذاك كامن في نظرية المعرفة التي آمن بها «هيوم» حيث تلغي بنود تلك النظرية أي وجود خارج عن إطار المادة، والذي يدركه الحس فحسب، وبما أن الحس لا يتناول العلية في الخارج، وإنما العقل يستنتج وجودها من خلال ملاحظته لبعض من الظواهر المتعاقبة، هنا إذن، رفض «هيوم» هذا التفسير لأنه غير ملتقط عبر الحس!

الرأي الآخر: ذهب إليه جملة من الفلاسفة المسلمين، فقالوا بأن العقل، «ينتزع» مفهوم العلية من خلال اطلاعه على أعماق نفسه. هو ذا «محمد تقي المصباح» يشرح لنا كيف يتحقق هذا الانتزاع، فيقول:

«الحق أن النفس تجد هذه الرابطة أولا بين نفسها وبين أفعالها، كالإرادة مثلا، بالعلم الحضوري حيث تصدر الإرادة عن النفس وتقوم بها وتتوقف عليها. وبالمقايسة بينهما تستعد لإدراك مفهومي العلة والمعلول على وجه خاص. ومن الواضح أنه لا يلزم لانتزاعهما سبق إدراك مفهوم النفس ومفهوم الإرادة ولا أي مفهوم آخر، وإنما يكفي العلم الحضوري بهما والالتفات إليهما من حيث قيام أحدهما بالآخر وصدوره عنه، وأخذ ذلك بعين الاعتبار.

ثم إن النفس تجد نظير هذه الرابطة بين الأمور النفسانية التي تعلم بها حضورا، فتجد توقف بعضها على بعض وإن لم يكن على نعت الصدور والقيام، فيستعد لإدراك مفهومي العلة والمعلول العامين، أي مطلق المتوقف والمتوقف عليه.

وبهذا يظهر السر في بداهة هذه المفاهيم كمفاهيم تصورية، وهو أنها تؤخذ من المعلومات الحضورية بلا واسطة واكتساب.»[1]

---

(1) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي. ج2 ص 8.

إذن، القصة بدأت، عندما أمكن للمرء ملاحظة رابطة العلية بين الصور الذهنية والوقائع العينية، فلقد تنبه الذهن البشري، أن ثمة ربطاً وثيقاً بين الواقعة المتحققة والصور الذهنية عنها في أفق الذهن نفسه، وأقرب الوقائع للإنسان، واقع ذاته، فهو يدرك وجوده وتحققه ويفهم ذلك جيدا، وفهمه لوجوده نتاج تحقق ذاته ووجودها. تلك أولى روابط العلية التي يلتفت الذهن نحوها، وتأتي، بعد ذلك، ملاحظات أخرى حول توقف واستناد قواه المختلفة ومشاعره الدفينة فيه على وجوده هو! إذن التجربة النفسية والإدراك الأولي للنفس بواقع نفسها وشؤونها، أتاح لها فهم العلية لأول مرة. ولما كان الالتفات إلى هذا المفهوم، وإدراكه دون توسط وسائل، بل الذهن انتزعه من واقع النفس مباشرة وعلاقة شؤونها بها مباشرة وحضورا، وهب كل الثقة له، وصب تمام اليقين في أولى مفاهيمه، لذا ارتفع رصيد اليقين فيها إلى درجة المائة.

ولست أظن أن القارئ بحاجة للفت انتباهه إلى أن عملية الانتزاع الأولى التي حدثناه عنها، لم تكن بالنحو الذي يتم له إدراك ما حوله من أوضاع العالم، فذلك الإدراك، قد تم له وبنحو يتضاءل الزمن ليبلغ الصفر، كما وأن الالتفات إليه لا يكون يقظا في وهلته الأولى، لخلوه عند ذاك من مفاهيم وإلا فكيف سنفسر أن الطفل، وفي أولى لحظات حياته، قد أدرك ألم الجوع، وفهمه، أعني ميزه عن غيره من الحالات التي وقعت عليه ذلك الوقت، ثم بدأ بالبحث عما يسد جوعه، وبفمه دون أداة أخرى من أدوات الإدراك عنده، فلو وقع في فيه ما لا يشبع له جوعه، للفظه منتحبا! ثمة مفاهيم يجب أن تكون قد تحققت، وبوضوح تام لديه، حتى يستطيع أن يأتي بكل تلك الأفعال دون خلط!

شاركنا أيها القارئ برأيك، فمن أهم المفاهيم التي يجب أن يدركها، مفهوم استحالة اجتماع النقيضين! أليس كذلك؟ لكي يستطيع أن يهب اليقين لفهمه عن جوعه، ولإدراكه لفمه وأنه الأداة التي يجب أن يستخدمها لسد جوعه. فلو لم تكن قاعدة استحالة اجتماع النقيضين موجودة عنده لما وثق في شيء على الإطلاق!

ونحن نعلم، أن اللحظات الأولية لذهن الطفل فارغة تماما عن المفاهيم! فتلك ينالها تدريجيا مع نموه، ألسنا نفهم من ذلك، أن التجربة النفسية مهدت لإدراك العلية عنده، وبنحو لا أثر للزمن فيه، بالدرجة التي لا أثر للمفاهيم عنده؟

نحسب، أننا قد أجبنا عن التساؤلات الثلاثة الأولى دفعة واحدة، فلقد تبين أن الذهن قد أدرك العلية، في أعماق كيانه وعند أولى لحظات ولادته، وكان إدراكه لها

بنحو لا يتخلله زمن، ولا تتأطره المفاهيم، لذا فهو قد ظل في شبه وعي، لحين نموه، وعندها بلغ تيقظه لهذا المفهوم، بمعونة ممارسته لأعمال حياته اليومية، أشده. فليس صحيحا إذن، ما فرضه التساؤل عن وجود جماعة سبقت مرحلة اكتشاف البشر لمفهوم العلية. ويتفرع عليه ما أثبته المحققون حول الأديان، إذ قالوا:

«ليست هناك جماعة إنسانية بل أمة كبيرة، ظهرت وعاشت ثم مضت، دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأيا معينا»[1].

كما، وأشرنا إلى سر حدة اليقين الكامن في مفهوم العلية، فقد لقطه الذهن من أعماق عالمه، عالم الإنسان وكيف تستند شؤونه الذاتية عليه. وبعبارة أدق: لقد تحقق للذهن أن يلاحظ التوقف والاحتياج حقيقةً، إذ أمكنه أن يلتفت إلى الكيان الذي تصدر عنه شؤونه، وكيف تصدر وتتوقف على الكيان ذاته.

وقدمنا الإجابة على التساؤل الثالث أيضا، عندما بينا خطأ ما ذهب إليه هيوم من نفي تحقق العلية خارج حدود الذهن.

ولنرجئ معالجة الإشكال الرابع قليلا، ذلك للنظر في الإشكال الأخير، والذي يستصعب أن يكون البشر الأوائل قد مارسوا لونا من التفكير العميق في الكون حتى يكتشفوا الألوهية، بدعوى أن ظروف معاشهم لم تكن لتسنح لهم فرصة التفكير في هكذا مسائل! وهذه الدعوى لتكاد تجد تأييدا عندنا لولا أن ذلك النوع من التفكير، يتم للذهن بمنتهى السهولة واليسر ودون تكلف عناء التأمل العميق، ذاك الذي يجب أن يستقطع له وقت يزيد عن عدة ساعات يوميا! ولنشرح هذا المعنى للقارئ:

إن حفر الميثولوجيا والتنقيب في الأساطير القديمة، تظهر، وبمنتهى الوضوح، أن البشر الأوائل قد بذلوا جهودا لفك لغز الكون وما مبدأه، فلقد أظهر أولئك، قلقا بالغا تجاه أسئلة من قبيل: ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا ومن صنعهما ومن يدبرهما وما هدفه؟ ما الحياة وما الموت وهل ثمة شيء وراء الموت؟ فلم يعثر على أمة أو مجتمع إلا ووضع لها حلولا وآراء جيدة أو رديئة، مقبولة أو مستهجنة، ثابتة أو متغيرة، وأنه تم العثور على جماعات إنسانية من غير علوم ولا فنون أو فلسفات، ولكن لم توجد جماعة بغير ديانة وحتى أشد الأجناس البشرية همجية[2]!

فلم يكن يتطلب من البشر في تلك الأحقاب السحيقة، ولكي يلتفتوا إلى حاجتهم

(1) دراز، محمد عبد الله: الدين. ص 38.

(2) المصدر السابق. ص 80 و 83 و 93.

الملحة لإيجاد حلول لتلك المسائل، إلا فهما للعلية، وأن الحوادث تتطلب مبدأ لها، على أن يتم هذا الفهم لتلك القاعدة بمعونة أصل استحالة اجتماع النقيضين! ولقد بينا أن فهم العلية يتم للذهن بنحو نعجز أن نضبطه بوقت، وفي مرحلة تكاد تصل إلى أولى لحظات حياته.

أما أصل استحالة اجتماع النقيضين، فهو، لا يحتاج، لكي يمارس عمله، إلى من يستنفره كما نفعل بأجهزة التنبيه! فتلك القاعدة هي من البداهة فينا بمكان، لدرجة تسمح لنفسها أن تلعب دورها، ونحن على غفلة من أمرها تماما، فلقد غفل عنها «ديكارت» عندما كان يؤسس منطقه الشهير: **«أنا أفكر، إذن أنا موجود»**، هذا المنطق الذي كان بمثِابة جسر عبر به شط الشك إلى بر اليقين، أو كما ظن ذلك! فلقد اعتقد أن سائر معلوماته تقبل الشك، إلا مسالة التفكير، فمهما انتابته الشكوك، إلا إنها لن تستطيع النيل من كونه موجودا يفكر. ولنسأل القارئ الآن، أكان «ديكارت» غافلا عن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين عندما وثق في تفكيره؟ وهل آمن بالتفكير دون أن يؤمن بأن النقيضين لا يجتمعان؟ إن كان الأمر كذلك لاستدعى أن يقبل بنقيض ما آمن به، فلقد كان عليه، أن يثق في تفكيره، ولا يثق أيضا، ذلك في حالة غياب القاعدة المذكورة عن ذهنه!

إلا أن الأمر لم يكن كذلك، فقد اطمئن الرجل بنتيجته، ومعنى ذلك أن القاعدة البديهية قد مارست فيه عملها بمنتهى النجاح، مع أنه لم يلتفت إلى وجودها ولم يشر إليها في حديثه، ولم يثن عليها لما وهبت لتفكيره نتيجة الوثوق واليقين!.

خلصنا إلى أن من طبيعة التفكير العقلاني في البشر، ملاحظة مجموعة من القوانين الأولية للتفكير السليم، وعدم تخطيها بتاتا، وأساس تلك القوانين، قاعدة استحالة اجتماع النقيضين. وملاحظة الذهن لها وقت ممارسته لعمله، ليس من قبيل ملاحظتنا لشرطي المرور في حالة تخطي السرعة القانونية، كلا، وإنما تلك الملاحظة تتم بمنتهى السرعة والخفاء، لدرجة إننا نكاد لا نشعر بوجودها إطلاقا. وبموجب تلك القوانين، يتم التوصل إلى مبدأ الوجود. وبما أنها تتعلق بالطبيعة العقلية في البشر، فلا يتصور غيابها في زمن دون آخر. فالبشر البدائيون، لم يكونوا فاقدين لها كما لا يفتقدها بشر اليوم فلقد أكدت أشد الأبحاث جودةً أن التدين نشأ عن أصل حضاري مغرق في القدم يصل إلى عصر الإنسان «الباليوليت» الأدنى أو القاع السحيق للبشرية.[1] وأبحاثنا القادمة ستقتحم الأساطير القديمة لتدليل القارئ على ما مر.

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان ص 391 وما بعد.

يمكننا الآن، النظر في الإشكال الرابع، والذي أرجأنا الخوض فيه ريثما نعرض حل الإشكال الأخير، وبما أنه قد تم ذاك لنا، فلنعالجه الآن.

نعترف للقارئ، أن الإشكال محكم جدا! فمنطق العلية، يرشد إلى وجود مبدأ أول وبنحو لا يستلزم منه تأطير الإدراك بمجموعة من المراسم والطقوس الدينية على الإطلاق! ومع استحكام الإشكال، فهو أعجز عن كسر ما تم بناؤه وهو أن العلية ومبدأ استحالة اجتماع النقيضين من الركائز الأساسية للذهن البشري، وأن قوام معرفته برمتها تستند عليهما. وبعبارة أخرى: فبعد ثبوت عدم إمكان خلو الذهن، أينما كان، من فهم للعلية، فإن مقتضى عملها أن ترشد إلى وجود العلة الأولى، ولا شأن لها بالطقوس والعبادات التي مارسها البشر عبر شتى أدوار معيشتهم. وهذا يتطلب البحث عن منابع تلك الطقوس والمراسم الدينية، فهل ثمة غريزة في كيان البشر النفسي، تدفع إلى الإتيان بمظاهر الخضوع تجاه الإله؟ أم أن تلك الطقوس نتاج رغبة الإنسان في كبح غيظ الطبيعة، ذلك عبر سوق القرابين إلى الإله وكسب وده وتعاطفه؟

كلا الرأيان يواجهان صعوبة الإثبات الجازم، يتمثل في التساؤلين التاليين:

الأول: فيما يتعلق بالرأي الأول، وهو وجود غريزة في الجبلة البشرية، تدعو للإتيان بتلك الطقوس والمراسم والاحتفالات الدينية، فالتساؤل ينصب عن منشأ هذه الغريزة، ذلك لأن الغرائز ميول في النفس تجاه أشياء لا بد وأن تكون الأسبق وجودا عن تلك الميول، وإلا لما تحقق الميل أساسا، إذ لا معنى لوجود ميل تجاه شيء لا تحقق له! وسنوافي القارئ بمزيد من البيان حول هذه المسألة ونسكبها، عما قريب، في طبق البرهان.

فإذن، يتحتم تحديد الحقيقة التي تنشئ تلك الغريزة المزعومة وإثباتها بمنتهى الوضوح.

الثاني: فيما إذا كان الخوف، أو الجهل، أو أي عامل نفسي آخر، ساق البشر لأن يبتكروا طقوساً غايتها جلب رضا الإله المزعوم، لكانت البشرية قد رفعت اليد عن تلك الطقوس والعبادات تماما مع مرور الزمن. ذلك لأن الزمن يكفل لها أن تستبين أن الممارسات تلك لا طائل وراءها، وأنها ليست بذي نفع للتودد للإله، كما ويكون قد تبين لها، أن الطبيعة لها أوقات محددة تلبس فيها ملابس معينة، فالشمس تحتر في فصل الصيف، بينما يبرد الطقس في الشتاء، وأن لكلا الفصلين فوائد جمة لحياته التي يحياها بجانب البيئة التي ينمو فيها. كما أن العواصف والبروق والرعود تواكب

قدوم الشتاء، أما الزلازل والبراكين والفيضانات، فوقوعها نادر وقليل.

وبعبارة موجزة، إن الزمن كان كفيلا لأن يبين لأناس الأحقاب القديمة، أن مرسمهم الديني لا أثر له على الطبيعة، هذا إذا كان منشأ تلك المراسم، التودد للإله وجلب رضاه كهدف يرمي إلى إخضاع الطبيعة لمصلحة البشر.

مع أن دراستنا تلك، لم تكن لتستهدف البحث عن منشأ الطقوس الدينية، بل كانت تسعى للوصول إلى أصل الدين، أعني وجود موضوع للألوهية، عبر البحث عن أسباب نشوء العقيدة التأليهية، إلا أننا نعد القارئ بتقديم إجابة، نزعم أنها ستكون على قدر من البرهنة، وعلى قدر من القوة لجلب القناعة صوبها. ولن يكلفنا ذلك الخروج عن مسار البحث، كلا. فالمسار ذاته سيمر بنا عليه.

وسواء تحقق ذاك أم لم يتحقق، فإن ما تم تحققه لحد الآن هو أن عقدة التأليه ينتجها العقل النظري كحل يجانب قبول منطق إمكان اجتماع النقيضين، وأن أصل الدين، وهو الإيمان بوجود علة أولى ومبدأ أول وأعلى، لأمر يتم التوصل إليه عبر المنبع العقلي للتأليه. وإلى مزيد من التحقيق في الصفحات القادمة.

النظرية الرابعة: الألوهية منشؤها العلم الحضوري

1. العلم الحضوري

لننوه أولا عن المغزى من «العلم الحضوري **Intuitive Knowledge**»، فنحن البشر، علومنا تارة تكون عبر طريق مباشر، كمعرفتنا لأنفسنا، ولما حولنا من الوقائع التي ندركها مباشرة عبر وسائل المعرفة المتاحة لنا من قبيل وسيلة البصر والسمع واللمس والشم والذوق. وأخرى ننال المعرفة عبر طريق غير مباشر، فلا نطلع مباشرة على الوقائع، وإنما نعرفها عبر مفاهيم معينة تقوم بدور نقل الوقائع إلينا.

دعونا نبذل المزيد من البيان عما مر، فعندما ندرك أمرا ما مباشرة وبنحو يكون المعلوم حاضر لدينا بلا توسط شيء، فعندئذ علمنا به سيكون حضوريا. ألق بنظرة سريعة حولك، لقد أدركت أشياء بصورة مباشرة لأنها حاضرة عندك، لكنك إن غادرت مكانك الحالي، ثم استذكرت ما أدركت قبل قليل، فإدراكك هذه المرة سيكون عبر توسط صور تلك الأشياء المخزونة في ذاكرتك. ولنسمي المعرفة الاستذكارية هنا بالعلم الحصولي من جهة أننا حصلنا عليه مجددا عبر وسائط، وليس عبر

الوقائع ذاتها، بينما كنا قد أدركناها لأول مرة دون وسائط.

فإذن، للعلم الحضوري ركيزتان هما: **الإنسان العالم، والشيء المعلوم**. بينما يختلف الأمر في العلم الحصولي Empirical Knowledge، **فثمة تحقق لثلاث ركائز هي: الإنسان العالم، الصورة الذهنية أو المفهوم، الواقع الذي تحكيه الصورة الذهنية أو المفهوم**. فالواسطة في المعرفة هي الصورة الذهنية التي تترجم وتنقل الواقع إلى ذهن الإنسان العالم.

2. طرح النظرية

النظرية التي بأيدينا الآن، **تقرر أن ثمة علماً حضورياً، متحققاً لكل فرد من العائلة البشرية، عن الكائن الأعظم والعلة الأولى. وأن هذا الإدراك والشهود والوعي الباطني بموضوع الألوهية سبب في نشوء الطقوس الدينية والمراسم العبادية، كما أنه، أيضاً، مسؤول عن بروز العلية في الذهن البشري قبل أن يكون شهود النفس وعلاقاتها بصورها ومشاعرها هو المنتج للعلية**. أي أن الفطرة النفسية والعقلية نتاج ذلك الشهود الغامض لأصل الألوهية. وخطتنا لعرضها هي أن نطرح مجموعة من بيانات وأقوال أصحاب هذه النظرية، ومن ثم تحليلها.

أ. تعريف أولي:

يقول **«محمد تقي المصباح»** وهو أحد الأساتذة المهرة لفن البحث العقلي وتدريسه وحتى التأليف فيه[1]:

«أن الإنسان قد خلق بشكل قد غرست في أعماق قلبه رابطة وجودية بالله، فإذا فتش في جنبات قلبه والتفت بجد إلى أعماقه، فإنه سيجد تلك الرابطة، لا أنه يعلم كون الله موجود! بل هو يدرك علاقته بالله، وبعبارة أخرى: فإنه يرى ويشاهد ويجد.إن هذا هو العلم الحضوري»[2].

نفهم من العبارة المارة أمرين:

أولهما: أن هنالك رابطة متحققة بين الإنسان وبين الإله ومغروسة في عمق قلبه.

والثاني: أن الإنسان مدرك لهذه الرابطة ولكن لا بنحو مفاهيم تتشكل من «الله»

---

(1) History of Islamic Philosophy. Previous origin. Page 1041.

(2) المصباح، محمد تقي: معارف القرآن ج 1 ص .39 ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم.

و «موجود»! نجزم أن كلتا القضيتين يلفهما غموض لا بد من إجلائه، فما هذه الرابطة التي يتكلمون عنها وكيف يكون ثمة علم عار عن المفاهيم؟

ب. الرابطة الوجودية:

لكي يزيل العتمة عما أسموه بالرابطة الوجودية، يقول «**المصباح**» شارحا لنا ذلك:

«وأما الارتباط الوجودي وتعلق الموجودات بالخالق فيمكن إثباته من خلال مبادئ الحكمة المتعالية، التي بينها المرحوم صدر المتألهين بإثباته أن للوجود مراتب طويلة، وأن المراتب الدانية حسب ترتيبها هي شعاع من المرتبة العالية، ومعلولة له وقائمة به، وأن العلية الحقيقية لا تعني سوى الربط الوجودي، لا بين شيئين يوجد كل منهما بشكل مستقل، إذ والحال هذه، لا يحتاج أي منهما في وجوده إلى الآخر، وإنما الربط الوجودي بين شيء مستقل وشيء آخر غير مستقل يكون وجوده هو الربط والتعلق بالعلة... وجود المعلول بالنسبة للعلة الحقيقية التي هي المفيضة للوجود عليه، ليس إلا ارتباط محض وإضافة إشراقية، وإذا شاهد أحد حقيقته وجدها قائمة بالعلة وشعاعا منها.

وعلى هذا، فلو قام أحد بمشاهدة حقيقته فسوف يرى نفسه قائمة ومتعلقة بالخالق، بل يراها عين الربط والتعلق به، ومثل هذه الرؤية لا تنفك عن رؤية إشعاع من أنوار القيوم المتعالي، لأن إدراك ارتباط الوجود غير المستقل لا يمكن بدون إدراك ذي الارتباط والموجود المستقل القيوم عليه، فمشاهدة حقيقة النفس تواكب المشاهدة الاستقلالية لإشعاع من نور الجمال والجلال الإلهي.»[1]

ويقول الشيرازي، شارحا كيف يسري هذا النوع من الإدراك في المعلول:

«وأما أن ذاته تعالى لا تكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا، فليس كذلك، بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي.

قال يعقوب بن إسحاق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه

(1) المصباح، محمد تقي: معرفة الذات. ص 68 ترجمة: التسخيري، محمد علي.

علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض».[1]

يمكننا صياغة ما مر في نقاط ثلاث:

الأولى: أن الأسس الفلسفية التي أحكمها صدر الدين الشيرازي، تتكفل ببيان حقيقة ما أسموه بالرابطة الوجودية.

الثانية: وفقا للأسس تلك، يغدو الوجود حقيقة واحدة، إلا أنه ذو مراتب هائلة، وجميع تلك المراتب، مرتبطة بالرتبة العليا، بنحو لا استقلال لها عنها بالمرة، فهي محض ربط وتعلق تام، وهذا التعلق هو المصحح لمعلوليتها جميعا، ولعلية المرتبة العليا لها أيضا.

الثالثة: أن شهود الشيء ذاته يتساوق بشهوده لعلته.

ج. مراتب الإدراك الحضوري:

من كلام «للمصباح» في تعليقاته على نهاية الحكمة، قال:

«والتفسير الفلسفي لهذه المعرفة هو أنه علم حضوري للمعلول بعلته المفيضة، وله مراتب أدناها ما هو حاصل لكل إنسان حصولا غير مشعور به في هذه النشأة للجميع، ولهذا العلم مراتب كاملة تحصل بتكامل النفس وتعاليها عن الماديات واقترابها من الحضرة الإلهية.»[2]

يستبين بجلاء، أن النظرية تؤمن بإمكان ضخ هذا الإدراك إلى أعلى مستواه. لنأتي الآن على المعني بالإدراك دون العلم، أو العلم العاري عن المفاهيم، كما جاء تعريفه في العرض المبدئي للنظرية.

د. الإدراك البسيط:

يقول صدر الدين:

«إن العلم، كالجهل، قد يكون بسيطا وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك، وعن التصديق بأن المدرك ماذا؟ وقد يكون مركبا وهو عبارة عن إدراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبأن المدرك هو ذلك الشيء. إذا تمهد

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية. ج1 ص 114.

(2) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي. ج2 ص 272.

هذا نقول: إن إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته.»[1]

نكاد نجزم، أن الأمر غير خال عن الغموض الذي لا زال شئ منه يلف بما أسماه الشيرازي بالعلم البسيط لذا يستحسن تقديم شئ من التوضيح عنه، ولأجل ذلك نضرب مثالا عن «الأنا» الذي يرافقنا في لحظات وجودنا كلها ولا يفارقنا وإن للحظة. فنحن، ولحد الآن، لسنا ندري، أي جهة هي تلك التي نشير لها بذاك «الأنا»، والتي ننسب لها سائر أعضائنا وجوارحنا ومنها أدمغتنا! ألست تقول: مخي وعصبي وفمي ودمي؟ فلمن ننسبها إذن؟ فالعلوم الحديثة تقول شيئا، والفلسفات ترى شيئا غيرها، والمهم هو أنّ إنكار ما يمثل «الأنا» غير ممكن، وفي الوقت ذاته، فتحديده بتمام الدقة، وعبر مفاهيم علمية محددة تكشف حقيقته، أيضا غير ممكن!

فكما أن في مورد إدراك «الأنا» ثمة موضوع لها عار عن المفاهيم، كذلك ففي مورد إدراك الحقيقة التي نحن إزاءها محض تعلق، ثمة إدراك لنا عنها فارغ عن التركيب.

3. تحليل النظرية ونقدها

لنقم بتحليل الطرح في النقاط التالية:

1- هناك لون من المعرفة والإدراك، لدى الإنسان تجاه خالقه، نشأت من خلال توقفه التام في وجوده وبقائه عليه توقف المعلول بعلته.

2- هذا الإدراك يبدو فارغا عن التركيب في أولى مراحله، إلا أنه يقبل أن يتكامل ويصل إلى أعلى مستوى له.

3- إذا ما أمكن للمرء مشاهدة حقيقته على ما هي عليها، فسوف يشاهد طرف الربط.

تلك كانت حصيلة ما تم عرضه من الأقوال التي تناصر الطرح المذكور، ونرى أن عمدة دلائلها تكمن في النقاط التالية:

1- إن للكون خالقاً وموجداً ومبدأ أعلى.

2- إن العلاقة التي تربط هذا الخالق بما سواه، هي علاقة العلة بمعلولها.

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية. ج1 ص 116

3- الإنسان لا ينفك عن مشاهدة هذه العلاقة، كما وأن في وسعه إيصالها إلى درجة عظمى.

4- يجب أن يكون الإدراك الذي ينال به المعلول علما بعلته، مجردا عن المادة، لأنه ينال موضوع غير ماديا، وهذا يتطلب أن تكون القوى التي يرتبط بها الإدراك، أي الكيان البشري برمته، يتمتع بذات التجرد!

فأما النقطتان الأولى والثانية، فبرهان الصِّدِّيقِين يكفل بيانهما وبمنتهى الجلاء والوضوح. وأما النقطة الثالثة فتصبح نتيجة منطقية بعد ثبوت الأصلين الأولين و أما الأصل الرابع، فسيوافي القارئ بيانه في باب البرهنة على وجود الله.

وسنورد الآن، إثارات ثلاثة في وجه النظرية المذكورة، لا تتعلق بالأصل الأول والثاني والرابع، باعتبار أن استيفاءهم سيأتي في حينه، إليك تلك الإثارات:

1- كيف يمكن تفسير إنكار فئات عديدة لموضوع الألوهية، مع العلم أن المُدّعى هنا هو كونه من المواضيع التي يملك البشر تصوراً شهودياً عنه؟ سبق وأن ادعى **«ديكارت»** بوجود فكرة واضحة لديه عن الإله، لكنه واجه حملة تؤكد أن غيره لا يملك أدنى تصور واضح عن ذاك الإله الذي يتحدث عنه! والأمر هنا شبيه بذاك فعلا، فالمُدّعى هو أن البشر يحملون في أعماق وجودهم إدراكا عن خالقهم، فلماذا يتغافلون عن ذلك ويتجشمون طريق إثبات وجوده بالدلائل الحسية أو العقلية؟

2- والأدهى من هذا هو: كيف ينزوي هكذا لون من الإدراك في لا وعي الإنسان، بحيث يحتاج إلى رياضة روحية لبعثه وإعادة دوره في الحياة؟ مرة أخرى نذكر **«ديكارت»**، وهو فعلا يستأهل أن نذكره، فقد أدعى أن الفكرة التي يملكها عن الكائن السامي تتمتع بدرجة عالية من الوضوح، أما الآن فنحن نسمع رأيا يقول بأن الإدراك هذا ينزوي بكل خجل وحياء في لا وعينا بحيث نكاد لا نستشعره!

أليس هذا مذهلا حقا؟ فمع تمام توقف المعلول- الإنسان- على علته- الخالق- ومع ما يتمتع به من قوة الإدراك، فإن المدعى هو أن الإدراك يصبح هفا! ترى بما أفاد هذا الإدراك صاحبه وما جنى له من ثمرة غير مشقة إعادته إلى الوعي من جديد! وهل ينقصنا ذلك بالفعل؟ إن من يلقي بنظرة بلهاء على الأحداث التي تطفو على سطح الحياة الإنسانية اليوم، ليتمنى أن يقع لوعيه بها ما وقع لإدراكه الغامض ذاك، فيرجع إلى الانكماش في أشد المناطق لا واعيا عنده! وحتى لم يشأ ذلك، فإن ثمن سكان العالم لا يجدون وقتاً لنزع أسلحتهم عن أكتافهم، ترى ماذا سيقول لنا هؤلاء إذا ما حاولنا تشجيعهم للدخول في دورة ضخ ذلك اللاوعي مجدداً؟

3- وكيف سيؤدي هذا الإشراق المعرفي، في توفر الذهن لفكرة الكائن الكامل مع أنه إدراك مبهم وساكن في لا شعور الإنسان؟

4. الفروق بين أطروحة ديكارت وبين نظرية العلم الحضوري بالموجد

رأى «ديكارت» أن لديه تصورا شديد الوضوح عن الإله، بينما يرى طرحنا الأخير هذا، أن لدى البشر إدراكا منكمشا عن الإله، وهو يبعث في النفس رغبة البحث عن أصل هذا الإدراك ومنشئه، وهو الدافع لممارسة الطقوس والعبادات على مر التاريخ، وهو رهن الاشتداد، فقد تقع ظروفا معينة خارجية أو داخلية، تقوم بلفت الوعي إليه، وعلى أية حال فالسبيل متاح لإيصاله إلى أعلى درجاته.

ورأى «ديكارت» أن مصدر تصوره نابع من إلقاء الإله نفسه في ذهنه، بينما يرى هذا الطرح، أن العلاقة التي تربط المعلول بعلته، التي هي علاقة الفقر الوجودي، أتاحت للإنسان معرفة علته، فإذا أمكن إثبات عدم وجود هذا الوضوح الذي ذكره «ديكارت» عن الإله في أذهان العديد من البشر، الأمر الذي تم إثباته فعلا، إضافة إلى إثبات كون الإدراك والتصور الذي يذكره ديكارت لا يتجاوز حدود الإدراك البشري وهو ليس من قبيل إدراك الأقل لما هو أتم، وهو أيضا قد تم ثبوته بالفعل، أمكن إذن، ووفقا لذلك،الإطاحة برأي الفيلسوف الفرنسي الكبير!

بينما يلزمنا لأجل الإطاحة بالطرح المقترح، رد برهان الصِّدِّيقِين بنقض أصوله التي يستند عليها، أو منع إمكان تحقق هذا اللون من الإدراك، وذلك عبر تفنيد تجرده أو تفنيد إمكان إصابته للواقع!

ومشروعنا هذا، يود عرض أروع دليل طرح لحد الآن، حول إثبات وجود علة الكون، وروعته تكمن في كونه يجعل من إدراك وجود العلة التامة، أولى مهام العقل، الذي يباشره عبر أبسط السبل وعبر أتم المفاهيم البديهية حضورا، وفي طيه سيجد القارئ علاقة الفقر الوجودي تتجلى بأبهى زي تجلى به تصوراً أدركه. فإذا تسنى لنا ذلك ووفقنا في مشروعنا هذا، فإن هذا التفسير عن كيفية نشوء فكرة الألوهية لدى الأذهان، سيغدو صحيحاً حتماً.

إلا إننا لسنا على درجة من الإعياء، بحيث نسمح لأنفسنا إغلاق ملفنا هذا، الذي فتحنا لحد الآن، قرابة سبعون ورقة منه ومن الحجم الكبير، دون أن نبت برأينا في آخر تفسير قدم حول منشأ فكرة الألوهية! كلا، لن نعطي للقارئ فرصة السخط علينا ونحن لا زلنا في بداية الطريق! إذن لنجب على الإثارات المسجلة على ورقتنا وبالبنط العريض، ومن ثم نتساءل: أين نحن الآن؟!

5. حل الشبهات

إن بيان «المصباح» السابق، و «الشيرازي» كذلك، يجيب على الإشكالين الأول والثاني، فلقد بينا أن الإدراك ذاك بسيط الحقيقة، فارغ عن تركب مفاهيم. فذاك الإدراك، وإن كان راكدا في آلا وعي، إلا أن ركوده هناك فبعنوان الإله أو الكائن السامي، أو غير ذلك من المفاهيم والتصورات المعبرة عنه والمشيرة إليه. فإذا أفرغنا الموجود عن سائر الألفاظ الدالة عليه، ستتبقى جهة الوجود فحسب.

«مطهري»، يأتي بتبرير ينفع لتوجيه الإشكالين معا، يقول في تعليقه على أصول الفلسفة:

«لا يلزم من فطرية أي بحث أن يستوعب كافة الأوقات، ولا يوجد أي أمر آخر هكذا، فالتوجه والتعلق بالفن والجمال أمر فطري، ولكنه لا يعد التعلق الوحيد والشغل الأوحد للإنسان، نعم في كل موضوع فطري يوجد أفراد مميزون يظهرون تعلقا شديدا ويتخصصون به. وهكذا في مورد الإلهيات، نرى أفرادا معينين يتعلقون بهذه المسائل بكل بهجة ونشاط. ثم إن الأمور الفطرية عديدة، وبالطبع فإن الانشغال بالبعض قد يقلل من الاهتمام بالبعض الآخر، أو قد يودعه في وادي النسيان. فالطالب أحيانا، ما دام يعيش في أجواء الدرس والتعلم، فإنه يقوم بذلك بكل رغبة ونشاط، ويلذ بذلك لذة كبيرة، حتى إذا ترك هذه الأجواء ورجع إلى أهله، وشغله لقاءهم والاجتماع بهم، فإن رغبته تضعف شيئا فشيئا، حتى تصل إلى مرحلة لا يجد في نفسه أي ميل للمطالعة، مع أن حب البحث والتحقيق والعلم فطري وذاتي في الإنسان»[1].

إذن، الانشغال الشديد عن ذلك الإدراك الخفي يوجب نسيانه تدريجيا. ولكن لا بنحو يؤدي إلى زواله، يقول «المصباح»:

«ويوجد هذا العلم في سائر الحالات، وإن لم يكن هناك التفات تفصيلي له نتيجة الانشغال بالمدركات الأخرى، ومن هنا فيمكن تقويته وإيصاله إلى مرتبة من الوضوح والوعي عبر تقليل الميول والتعلقات المادية والتعود على النظر إلى النفس، وتركيز الانتباه إلى الذات.. وبمقدار وضوح إدراك الإنسان لارتباطه وعدم استقلاليته، يكون التفاته وتوجهه إلى صاحب الربط والموجود الأصيل والمستقل أشد ورشفه من أنوار عظمته أكثر، إلى أن يصل إلى مرتبة يكون فيها

(1) الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة و روش رئاليسم. تعليق مطهري، مرتضى. ج5 ص 39. مصدر سابق.

مرآة جلية ومظهرا كاملا لذات الخالق»[1].

بقي من الحديث ما يصلح أن يوجه إلى النظر في الإثارة الثالثة التي خلاصتها أن هذا الإشراق الروحي والتعلق العجيب بالعلة المفيضة، كيف له أن يقدح في الذهن فكرة التأليه، وهو من جهة في حالة ركود وخمول، ومن جهة أخرى، فهو عار تماما من المفاهيم؟

وجوابه:

1. أن هذه العلاقة تمنح إدراكاً عن الكمال الوجودي وجماله على النحو الذي يدفع دفعاً شديداً نحو طلبه، والسير لنيل المزيد من الكمال المكشوف. وبعبارة أخرى: فنحن، ومن نوافذ وجودنا، نطل على العلة المفيضة لوجودنا، فندرك ومن زاوية وجودنا، وجودها، وهذا الإدراك لذلك الوجود يوجد فينا لهيباً يتأجج نحو المزيد منه، ويوقظ في أعماقنا إرادة صلبة لن يحيدها شيء عن المطلوب.

وإلا، فنحن نعلم أن الإنسان، منذ أن التفت إلى وجوده في هذه الحياة، وهو في سعي مستمر للبقاء، فنراه يبحث عن الوسائل التي تتيح له مّد وجوده وضمان بقائه، فيبني الحضارات، ويسن القوانين، ويسعى لتوطيد نفوذه الوجودي كلما أمكن، فكيف تأصلت فيه هذه السيرة، دون نقيضها؟ وما هو العامل الذي يدفعه لحب المزيد من كمال الوجود، مع العلم أنه لم يعاين بعد كمال الوجود حتى يطلبه ويسعى نحوه! فكيف أمكن طلب ما لم يحط العلم به ولم يدركه؟

لنزد في ذلك بيانا، فنقول إن إرادة أي أمر، لا بد وأن يسبقها العلم بالمطلوب سبقاً وجودياً، ذلك لأن **وجود الإرادة فرع لوجود العلم**، وإرادة طلب كمال الوجود ثابتة للبشر، وإن لم يكن هنالك التفات ذهني لها، إلا أن السيرة والسلوك العملي للإنسان في الحياة يثبتان ذلك تماما. فكيف وجدت تلك الإرادة مع غياب العلم بالكمال الوجودي؟ إضافة إلى ما مر، فإن الغرائز الموجودة في البشر، متأخرة الوجود عن مطالبها وأهدافها، أي لا بد وأن تسبق الأهداف التي تطلبها الغرائز وجوداً وتحققاً، حتى يتسنى العلم بها، ومن ثم طلبها والسعي لنيلها. وبعبارة أدقّ، ما الغرائز إلا رغبات، والرغبات لا تكون إلا بعد وجود المرغوبات، لذلك صح قول القائل أن بين الغرائز وما تسعى لأجله، علاقة تكوينية[2].

نجد، وهذا هو الحق فعلا، أنه لا سبيل لتفسير نشوء غريزة حب الكمال في

---

(1) المصباح، محمد تقي: معرفة الذات. مصدر سابق. ص 60.

(2) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. مصدر سابق.ص 302

البشر، إلا على القول بتلك العلاقة التي تربط المعلول، الذي هو محض ربط وتعلق، بعلته الغنية.

فوفقاً لأصول الحكمة المتعالية، والتي بموجبها يغدو الإنسان ارتباط تام بعلته التي تفيضه، تغدو ذاته هي الفيض نفسه. ولأن هذا الفيض غير منقطع الأوصال عن العلة المفيضة، فثمة شهود وإطلالة على الجهة المفيضة والفيض ذاته، وبما أن الفيض هو الإنسان، ولا ثمة فواصل بينه وبين علته، إذ هو محض ربط بالعلة، إذن لا مناص من قبول سريان الإدراك في أعماق الفطرة البشرية.

تكاد هذه النظرية لتمشي على استحياء، لهول ما تفضي إليه. ففي إحدى يديها سبيكة برهان، وفي الأخرى جمال وعرفان، ومع أن اليد الأخرى تحتمي من نظرات الذهول باليد الأولى، إلا أنها وبذلك فقد أسبغت جمالا على سبيكة البرهان لتبدو وكأنها ذهب خالص يشرق سناء وبهاء.

2. ثمة سر، تم انتزاعه من قعر النظرية، وهي أن الإطلاع الشهودي للمعلول بعلته، سيسبق أي إطلاع آخر يقع للذهن في صقع النفس، ويسبق حتى إطلاع المرء على ذاته وشؤونه النفسية، والتي منها ينتزع إدراكا عن العلية! ذلك، لأن تمام حقيقة المعلول تستند بكافة شؤونها وسائر معالمها، على علتها، وفي مورده، هناك تحقق لفيض علته، فكيف، والحال هذا، أمكن إدراك غير الفيض وليس لذلك الغير الموهوم وجود؟

أليس معنى ذلك، أن العلية وقبل أن تنتزع من مشاهدة المرء لتوقف صوره الذهنية على وجوده في أعماق كيانه الخفي، أو لتوقف قواه الباطنية ومشاعره عليه، كانت قد انتزعت من إدراك وشهود المرء لتوقف تمام وجوده على علته؟

بلى، ذاك هو المعني منه!

يقول جوادي الآملي - وهو أحد أبرز أساتذة الحكمة المتعالية هذا العصر[1] -:

«الإنسان الذي يغوص في العلم الحضوري للذات بالذات لا يدرك واقعية ذاته وحسب، بل يدرك ايضا وحتما ارتباط ذاته بالوجود المحض لأن ذاته هي عين الفقر ومحض الربط ولا يمكن إدراك الربط دون إدراك المستقل وهو مقومها الوجودي.

وهذا الشهود لا يكشف عن توقف شيء على شيء آخر وحسب بل إنه

History of Islamic Philosophy. Previous origin. Page 1041 Part 2. (1)

يتضمن أيضا معرفة الربط الضروري واستحالة الانفكاك ومعرفة الآية وذي الآية. ومن خلال ذلك يحصل العلم بقانون العلية ومعناها - تصورا وتصديقا - بعد هذا العلم الشهودي، بل الأهم منه ينكشف المعنى الدقيق للعلية وهو معنى التشان.

وبعد ذلك تشاهد هذه النفس العالمة بصورة عينية شؤونها العلمية والإرادية التي تظهر في محور العقل النظري والعقل العملي وهذه المشاهدة بحد ذاتها هي نموذج ثان لقانون العلية والمعلولية.

وبعد ذلك يشهد تأثير وتأثر شؤونه الوجودية فيما بينها، كشهود أن ظهور الجزم العلمي يوجد قاعدة ظهور العزم العملي في دائرة الروح، وتحصل النفس على هذا النمط من الروابط الوجودية وهو النموذج الثالث لقانون العلية والمعلولية، وهو أضعف من النموذجين السابقين».[1]

إذن، كنا مصيبين تماما من أن نشوء العلية راجع على الإطلاع الحضوري للمرء بواقعيته التي لا تعدو غير الربط المحض بالعلة الموجدة. فهل هذا يفضي إلى رفع اليد عما تم تأسيسه سابقا من أن العلية تنتزع من عمق الكيان النفسي للإنسان؟

كلا وأبيك! فالكيان ذاته يكفل بها، إلا أن الشهود هنا ينصب على تمام حقيقة المعلول، عوضا عن شهود تمام شؤون المعلول، وكان الآملي قد أجابك قبل حين، لذا نستأذنك أيها القارئ بأن نطلب منك إجادة التأمل فيما ظفرنا به من حقيقة، ونعدك، أن ننهي رحلتك معنا، آخر الصفحة في تمام هذه الدراسة، على النتيجة ذاتها!

3. كنا نتساءل سابقا، عن سر منشأ الطقوس والمراسم الدينية، إذ تبين لنا آنذاك، أن التوصل إلى الإله عبر العقل النظري لا يؤدي إلى الإتيان بتلك الممارسات، ونزعم أننا الآن نستطيع الإشارة إلى سر المسألة: إننا إن قمنا بتحليل لتلك المراسم، لوجدنا أن ثمة مظاهر للخضوع تتجلى فيها، فالصلاة وتقديم القرابين، كلها تدل على جهة الخضوع من أولئك المتعبدين تجاه إلههم، وغرضهم من هذا الخضوع والخشوع هو استرضاء الإله والتقرب إليه.فلو وضعنا جنب هذا التحليل، ما توصلت إليه الاكتشافات، من أن الدين غريزة مشتركة بين سائر أفراد البشرية وأجناسها، حتى أشدها همجية[2]، لحصلنا على نتيجة مفادها: أن الدين، في أصله غريزة التقرب تجاه الوجود الأكمل والأعظم. ولم يعد خافيا علينا مصدر نشوء هذه الغريزة، وفقا

(1) الآملي، آية الله عبد الله جواد: نداء الحق. ص .63 ترجمه إلى العربية: محمود، عرفان.

(2) دراز، محمد عبد الله: الدين. ص 83.

للقاعدة التي أسسناها سابقا، من أن الميول والغرائز متأخرة وجودا عما تميل نحوه، فعلاقة الربط المحض بين المعلول وعلته، تصلح تماما لإيجاد تلك الغريزة وثباتها الدائم في أفراد البشرية، بل لا يصلح أي أمر غيره لتوجيه هذه المسألة.

وبذلك، فقد أجبنا عن التساؤل الذي اعتبرناه محكما، عندما تناولنا مبحث العلية سابقا ولم ندري سر منشأ الطقوس والعبادات مع أن الإدراك العقلي للعلة الأولى لا يفضي إليها إطلاقا. وهانحن أولاء، نضع اليد على السر المبهم، فإطلاع الإنسان على منبع وجوده ومن نافذة ذاته، التي تسمح له بذلك، لما تربطها بالمنبع من علاقة الربط التام، هو المنشئ لتلك الغريزة ومبرر لوجودها كما أنه هو المنشئ لفكرة العلية في الذهن، على أساس أن سائر الغرائز ما هي إلا ميول، ولا بد من سبق أهدافها لها سبقاً وجودياً وتكوينياً كما أشرنا إليه سابقا.

انتهينا إلى أن نظرية الإشراق الروحي، ليست مسؤولة عن انبثاق فكرة التأليه في الذهن عبر طريق مباشر، فقصارى ما يتم التوصل إليه هو العلم الحضوري تجاه العلة الموجدة، إلا أن هذا العلم يمهد وبطريق مباشر، لنشوء الغريزة الدينية، ويوفر الرغبات الأساسية لطلب الكمال والسعي لنيله. فالتكوين، أو الفطرة، توفر للإنسان شعورا بمبدئه الذي يوجده، فتدفعه عبر هذا الشعور نحو طلب الكمال والتشبث بحب الوجود والبقاء، وتفجر فيه سائر المشاعر الدينية التي ما خلت جماعة بشرية قط عنها. والتكوين، أيضا، يوفر له مجالا لإدراك العلية في صميم علاقته التكوينية بمبدئه. ومعنى ذلك: **أن الإدراك الحضوري هو الأساس لكل إدراك آخر يناله الإنسان في مسيرته العلمية الطويلة.**

ما أعجب هذه العلاقة التي اكتشفناها بين تكوين الإنسان وبين إدراكه للعلية وظهور غرائزه الأساسية من قبيل النزعة الدينية ونزعة التكامل. إن في القرآن الكريم آية تكاد تصرح بما انتهينا إليه من نتائج وهي:

﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾[1]

فالآية تطرح ثلاث مسائل: **أولها** دعوة وأمر بلزوم الدين بنحو لا يقبل قيد انحراف عنه يمينا أو شمالا. **والمسألة الثانية** تؤكد أن لزوم التدين ظاهرة فطرية تكوينية أي أن التكوين وكيفية الخلقة تهتف بالدين وتقتضيه. أما **المسألة الثالثة**

(1) القرآن الكريم الآية 30 من سورة الروم.

فتؤكد وبمنتهى الجزم أنه لا ثمة وسيلة لتبديل نظام التكوين الداعي إلى التدين[1]. إذن الغريزة الدينية غريزة تتشكل وفقا للنمط المترتب عليه خلق الإنسان. وكنا قد بينا أن الإنسان في أصل تكوينه موجود متعلق بعلته محضا.

يقول «محمد تقي المصباح»:

«إن ما تطلبه أي من الميول الفطرية، هو في الحقيقة شيء واحد، ينظر إليه من زوايا نظر مختلفة، ويبحث عنه من جهات شتى، وهو عبارة عن الارتباط بالموجود المطلق اللانهائي الكامل، أي القرب من الله تعالى، وفي مثل هذه الدرجة، يجد الإنسان ارتباطه الكامل بالخالق، ويجد نفسه متعلقا ومرتبطا به، بل يجدها هي التعلق والربط به عينه، ولا يجد أي نوع من الاستقلال والاستغناء.

وفي هذه المرتبة بالذات يجد كل الأشياء قائمة بالذات الإلهية المقدسة، ويحصل له علم حضوري بحقائق الوجود، وينعم وفق استعداده الوجودي بأنوار الجمال والجلال الإلهي، ويشبع ميله الفطري بمعرفة حقائق الوجود.

وكذلك فإنه في هذه المرتبة التي ينفذ من خلالها إلى منبع القدرة اللانهائية، وتبعا لارتباطه به، يمكنه القيام بأي عمل يقع في دائرة إرادته، أن يحصل على أسمى درجات الحب لأسمى المحبوبين، وينال منتهى القرب والوصول والارتباط الحقيقي به. وبتعبير آخر: فإنه يشاهد قربه وارتباطه بأروع وضوح، وهو ينال أفضل اللذات وأدومها».[2]

والمحصلة النهائية:

«قد ثبت في محله أن للإنسان علما حضوريا بخالقه، ولكن نتيجة لضعف مرتبته الوجودية ولزيادة التفاته إلى البدن والأمور المادية، فإن ذلك العلم ينزوي في اللاوعي ولكنه بتكامل النفس والحد من الالتفات للجسم والأمور المادية وتنمية التوجهات القلبية لله سبحانه وتعالى فإن ذلك العلم يصعد إلى مراتب من الوضوح والوعي بحيث يؤهل صاحبه أن يقول: أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟»[3].

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن. ج16 ص 178.

(2) المصباح، محمد تقي: معرفة الذات. مصدر سابق.ص 60.

(3) المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد لتعليم الفلسفة. ج1 ص .166 ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم.

6. الخلاصة النهائية للباب:

تصدع بحثنا حول نشوء الألوهية عن نتائج أربع:

الأولى: أن الألوهية، بما تمثله من تصور عن موجد العالم ومنشؤه، فهي نتاج طبيعي للتفكير العقلي المؤمن بالعلية وقانون استحالة اجتماع النقيضين البديهي. فالذي أفضى بالبشر إلى ابتكار الألوهية بمعنى مصدر الوجود، فذاك يرجع إلى ملاحظة سمة الحدوثِ الدال على نقص العالم وتوقفه في وجوده على غيره. وهذا النمط من الإدراك للألوهية لا يستدعي البتة لظهور الطقوس والمراسم و العبادات، أي الدين عند أولئك الذين يرون أن تعريفه لا يكمن في الإدراك العقلي وإنما في المراسم والطقوس، فمنشؤه وأصله ليس هذا الإدراك.

الثانية: أن العلية نتاج علم الإنسان الحضوري بعلته الموجدة له، على القول بأن بين المعلول، أي الإنسان وغيره، وبين علته علاقة الربطية المحضة، على أساس أن تمام هوية المعلول ما هي إلا احتياج شامل وجذري إلى علته. هذه المسألة وإن كنا قد أجلنا التحقيق في براهينها لحين الولوج في مبحث برهان الصِّدِّيقِين، إلا أننا حققنا تماما من أن العلية، وعلى أقل التقديرات، نتاج علم الإنسان الحضوري أيضا، بتمام قواه ومشاعره وعلومه، وكيفية توقفها على وجوده هو. فعادت العلية فكرة انتزعت من الاطلاع على الواقع النفسي كما هو. وعليه: نمط التكوين الإنساني هو الذي فجر العلية في الذهن بعد أن ناله العلم وأدرك كيف هو. فعاد أصل ذلك الإدراك إلى أصل الخلقة وكيف تقتضيها له.

الثالثة: أن الألوهية، كغريزة نفسية وتدين، أعني مصاحب للطقوس والمراسم العبادية، فذاك منشؤه، أيضا، العلم والاطلاع الحضوري على موضوعه، أعني ذات الإله وبالنمط الذي يؤدي إلى انبثاق الشعور القوي بوجوده، ذلك الشعور الذي ينال إدراكه به على نمط يسوق في الغريزة حب التقرب منه المتمثل في كافة أنواع الطقوس والمراسم التي مارستها العائلة البشرية.

وهكذا فإن أصل الألوهية بشقيها: النفسي المصاحب للطقس الديني،و العقلي الباحث عن منشأ الكون وأصله، بهذين الشقين المذكورين، يرجع إلى العلم والإدراك المباشر بموضوع الألوهية. أي أن الألوهية نتاج علم الإنسان الحضوري بموضوعها وهو ذات الألوهية لا غير. وبذلك عاد أصل الألوهية إلى نمط الخلقة وما تقتضيها.

وكما يقول «سواح»: «إن الدين لا يقوم على أساس وهمي ولا على مجموعة من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في عصر الطفولة الإنسانية،بل إنه يقوم

على أكثر الأسس صلابة في وجود الإنسان: إنه الوعي الباطني بالحقيقة».[1]

الرابعة: إن سائر الأسباب التي اعتبرها فريق من الباحثين منشأ للألوهية، من قبيل، الخوف والجهل، والأمنيات والأحلام وغيرها، لعلها لعبت دور إيقاظ الشعور الديني ما مؤداه ظهور الطقوس والمراسم على اختلافها. أما أصل الألوهية، سواء على مستوى الذهن، أو على مستوى النزعة الدينية النفسية، فالأسباب المذكورة فشلت عن أن تثبت نفسها، وإن واحدة منها، سببا لذلك.

والآن: لنرجع إلى الإشكال الذي فضلنا معالجته خلال هذا البحث على أن لا نلتقي به بعد الفراغ من الدراسة، أعني الإشكال القائل بأن الأساس الذي يريد مشروع برهان الصِّدِّيقِين الاستناد عليه مخروم. باعتبار أن الألوهية إن كانت قد انبثقت وفقاً لمستدعىً طبيعي تكويني في جبّلة الإنسان لكانت هذه الجبّلة قد قذفته منذ أزمنة غابرة على شاطئ الفكر. وبما أن ذلك غير صحيح نظراً إلى أن الأطروحات التأليهية برمتها متناقضة مع التفكير العقلي والمنطقي ومخالفة لمبادئ العلية فإذن لا ثمة صلة بينها وبين العقل التكويني.

ألم يكن هو ذاك النقد المؤجل؟ بلى هو بعينه . ترى ماذا تبقى منه؟ بعد ثبوت أصل الألوهية وهو الوعي والإدراك الباطني لموضوعه تسقط كل الأقوال المنادية بالأصل التخيلي أو الوهمي لموضوع الألوهية، وبذلك فقد وقع الإشكال في حرج شديد إذ مدعّاه أن الألوهية لا موضوع واقعي لها. وبعد ثبوت الأصل العقلاني للألوهية المنتزع من الشهود والوعي الباطني لموضوعه، وأن قوانين العلية هي التي أنشأت التساؤل عن مبدأ الوجود وأن هذا شأوها التكويني، سقط ما بيد الإشكال بالمرة إذ عاد الدين ذي منشأ نفسي وعقلي بمقتضى تكوين الإنسان وكونه موجود ذا ربط وتعلق بأصله وموجده، وهو مدرك هذا تماماً.

نعم، بقي علينا أن نقتحم النظريات التي صورت الألوهية بنحو تبدو فيها بمظهر متناقض وشاذ وغير متوافق مع التعقل فضلاً عن الوعي لأصل الألوهية. فإذا ما تمكنا من كشف سر المسألة نكون بذلك قد ردمنا الإشكال للأبد. وهذا ما قد عزمنا العقد على القيام به خلال الباب الثاني للمقدمة، فهل أنت على أهبة الاستعداد، أيها القارئ، للرحلة القادمة؟

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان. ص 391.

الباب الثاني:

مظاهر الألوهية في الأزمنة الأسطورية وما بعدها..

ستر الأسرار..

يا زملاء الطريقة

استمعوا إلّي دقيقة

أخبركم عن قصة الحقيقة

قد غلفتها برموز رقيقة

لا تصل إلى كنهها إلا الأفهام العميقة

وغيرهم فمستور عنهم سر الخليقة

خاطرة لحكيم أسطوري!

الفصل الأول:

ملاحظات حول أول أنماط التأليه والتفكير الفلسفي فجر التاريخ

1. منحى البحث ومساره

أسدلنا ستار البحث في الباب الأول عن نتيجة حول أصل الألوهية مفادها: أن الإشراق الروحي، أعني العلم الحضوري بتعبير فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية، والوعي الباطني للحقيقة بتعبير **فراس سواح**، الذي يملأ أعماق الإنسان بعلته المفيضة له، هو المسؤول عن انبثاق النزعة الدينية التي حقيقتها تكمن في التقرب من المبدأ الأعلى عبر الطقوس والعبادات. كما أنه أيضاً مسؤول عن توفر الذهن على مجموعة من الأصول الأولية للتفكير، أعني إدراك الوجود والتحقق، المنتج لقاعدة استحالة اجتماع النقيضين، وقواعد العلية. أما انتباه الإنسان لعلمه الحضوري ذاك، فلعل أسبابا خارجية كثيرة قد لعبت دور إثارته على المستويين معا، أعني النفسي والعقلي.الأمر الذي لم نتنكر له، وإنما عطلنا أدنى علاقة لتلك الأسباب في إنتاج أصل الألوهية. **وبالمحصلة فقد أرجعنا أصل الألوهية إلى الاطلاع على التكوين، كيف هو.**

وسوف تضمُن الفصول اللاحقة استكمال تثبيت تلك النتائج، لحد تبيين الصورة الكاملة للمسألة، وبعد ذلك ننكب في الدفاع عنها إن لزم ذلك. أما بياناتنا عن الشهود الباطني، فقد مالت إلى التعريف بالنظرية أكثر من أن تثبتها ونعد القارئ بتفريغ البراهين المثبتة لها خلال الأبحاث القادمة إنشاء الله. كما وننوه إلى أن استكمال مباحث العلية سيفي تماما بغرض إثبات الأصول التي تثبت الشهود الباطني والإدراك الحضوري، فبالنظر إلى العلاقة القائمة بينهما، والمتمثلة في أن انبثاق العلية نتاج العلم الحضوري، فإثباتها ستفي بإثبات العلم الحضوري أيضا. وهكذا ارتبطت

المقدمتين هاتين بأصل البحث برباط وثيق. ولننشر الآن، إلى الاغراض التي نود نيلها خلال هذا الباب، فنقول:

يكمن الغرض لتخصيص باب بأكمله لعرض أقدم التصورات البشرية عن الألوهية، لأجل التحقيق في دعوى مفادها أن الصور التي صبغتها البشرية على التأليه تدل على نمط من التفكير المتناقض والفاقد لأي أساس صحيح بالمرة. وهي قصارى ما بقي من الإشكال الذي أبطلنا مفعوله في الباب الفائت. والتحقيق في هذه الدعوى سيكلفنا اقتحام الأساطير والغور في عكس تيار الزمن لحين الوصول إلى القاع السحيق للبشرية، أعني العصر الحجري الأول، بغية الإطلاع على نمط الألوهية العتيق، حيث عتبة الدين قد صقلت هناك. ويراودنا شعور بأن هذه الرحلة كما أنها ستمنحنا فرصة تتبع نمو مراحل فكرة التأليه لدى البشر الأوائل، والوقوف على أقدم معالمها، ومن ثم مقارنتها بأحدثها، نظراً إلى حجم المعلومات التي سنقطفها خلال التجوال في حدائق تلك التصورات الأثرية المعالم، ستوفر لنا، أيضاً، فرصاً رائعة لمراقبة مدى انسجام تلك التصورات مع ما انتهت إليه نتائجنا في الفصول السالفة من الباب الأول، فهل ثمة توافق بين تلك التصورات التي نحن بصدد دراستها، وبين ما توصلنا إليه، من أن فكرة التأليه يقرها العقل النظري الذي يسلك طريقا يجانب التناقض بكل أشكاله؟

فإذا كانت الألوهية قد ظهرت في ثوب الكثرة والتعدد أول ما ظهرت لدى الأسطوريين، فكيف سيتفق هذا مع القول بأن العلية هي التي أفضت إلى ذلك؟ وأية ممارسة للعلية، بل أي تعقل ذاك الذي يدعو إلى اعتناق آلهة مادية من قبيل الماء والهواء والنيران؟ ألا يدعو، فيما إذا ثبت أن أول مظهر تأليهي عرفته البشرية كان تعدديا وماديا بحتا، إلى القول بأن التفلسف والتفكر العقلي الرصين لم يكن له أثر في ما قبل الزمن الذي حدده المؤرخون لظهور الفلسفة، أعني حوالي 640 ق. م. المواكب لظهور «طاليس المالطي»؟

لعل أهمية التحقق في هذه المسائل قد بان الآن تماما لقرائنا، وعليه زال كل الحرج من الخوض في البحث. ولكنا نود وضع إثارات ثلاث هي غاية في الأهمية أمام ناظري القراء، نتعشم أن تفيدهم كثيراً لأجل متابعة الدرب لحين الإعلان عن النتيجة النهائية للبحث.

2. المظهر الأول للتاليه بين الوحدة والكثرة

تلك هي أولى إثارة نريده أن يلتفت إليها. فلقد اختلفت وجهات نظر الباحثين

حول البّت بنتيجة ثابتة لهذه المسألة، ففي الوقت الذي مال البعض منهم إلى اعتبار التعددية أول مظهر تقمّصته الألوهية لدى الأمم القديمة، وقرّروا أن الإله الميتافيزيقي قد تم التوصل إليه في مرحلة متأخرة من مراحل التأليه، اختار آخرون رأياً يقف في الصف المقابل لها تماماً، فقد رأى هؤلاء:

«أن الأديان التي توحي بالتعددية لم تبدأ هكذا ثم ارتقت إلى مستوى التوحيد، كما يروق بعض علماء الأنثروبولوجي قوله بناء على شواهد جزئية غير وافية صدف أن بقيت من الماضي السحيق. لكن التعدد والتوحيد تعايشا جنباً إلى جنب في الدين الواحد.

وربما كان أفضل حل منطقي لهذه المسالة اعتبارنا أن الآلهة تمثل وظائف مختلفة للإله الواحد، وأنها ليست كيانات كما أن الله كيان، وإلا لصارت آلهة إلى جانب الله. وتبدو هذه الآلهة كأنها صفات مجسمة لله، أو كأنها أسماؤه الحسنى وقد أعطي كل منها بعداً كونياً مقدساً.»[1]

ومع أن نتائج البحث في الباب الأول، تملي علينا الوقوف إلى جانب الرأي الثاني، إذ مؤدى القول بوجود إدراك فطري مغروس في عمق الجبلة البشرية هو قبول النتيجة الثانية جزما كما أن حكومة العقل المنطقي، والذي ينفر بطبعه من التناقض، سوف تأبى مصالحة فكرة التعدد في مظاهر التأليه، لكونها فكرة نبتت في هشيم التناقض، إذ أن أكثر من مبدأ للوجود، سيفضي بالجميع إلى الهوي في بؤرة النقص، فإن ما «لألف» من الآلهة مفقود في غيره، وهذا شرطهم الوحيد لأن يكونوا غير بعض! وتالي ذلك، ثبوت الاحتياج لهم طُراً بثبوت النقص والفقد فيهم. ومع هذا، فسوف نطوف بالقارئ عبر الزمن الأسطوري، لأجل لقط الإشارات الدالة على مدعانا، عبر موجة قصيرة إنشاء الله، تصدر عن أولى التصورات البشرية عن الألوهية وأقدمها.

3. المظهر الأول للتاليه بين المادية والميتافيزيقية

هي ذي إشارتنا الثانية لك: إن جل الباحثين[2] يميلون إلى أن التاليه ظهر ماديا لدى الأسطوريين، فلقد آمن المصريون الأوائل، ومن قبلهم البابليون و السومريون، وحتى طاليس المالطي، أول الفلاسفة آمن هؤلاء جميعا بالماء مبدأ لكل شيء، مما

---

(1) صعب، أديب: الاديان الحية. ص 218.

(2) ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد، عبد المنعم مجاهد. ص 27.

أفضى إلى ميل أولئك الباحثين نحو النتيجة تلك! ولكننا، سوف نسمح لأنفسنا أن نتساءل فنقول: ما الذي يمنع من الاعتقاد بأن الماء لم يكن إلا رمزا أطلق على المبدأ الأعلى، نظرا إلى الجهة المشتركة بين الماء وبين ما تصور له من دور وأسند ذلك إليه فعلا، ألا وهو إضفاء الحياة و منح الوجود لكل شيء؟!

إن من الباحثين من يتفق مع ما نذهب إليه، ويؤكد على أن الإنسان القديم مارس لغة الرمز بدقة عالية، و يقول: «**إن الرموز الأسطورية التي استخدمها الإنسان القديم ليست إلا وسيلة إيصال وقالب تعبير. إنها لغة متميزة، تحاول من خلال مفرداتها وتعابيرها ومصطلحاتها إيصال حقائق معينة، وهي منهج له من المشروعية ما لبقية المناهج التي ابتكرها فكر الإنسان، لاحقا، إذا أخذنا بعين الاعتبار العملية التطورية البطيئة والصاعدة، التي سار بها عقل الإنسان منذ فجر التاريخ.**»[1]

إن من يعظم على الأوائل إمكان ممارستهم للغة الرمز بالنظر إلى ضحالة مستواهم الفكري، سوف يعجز عن تفسير إصرارهم على الاعتقاد بمبدأ أولي لكل شيء، مع أن هذا الإصرار على التوصل إلى مبدأ يصدر عنه كل شيء أرفع شأواً من ابتكار لغة الرمز، سيما وأن الرمز هنا لن يكون إلا إشارة إلى أفعال المبدأ الأعلى، فلن تكون الرموز، والحال هذا، إلا محاولة جادة وذكية لإضفاء رونق خاص على المنظومة، غايتها تقريب المبدأ الأعلى من الواقع اليومي الذي يحياه الإنسان!

وما قد يشد بعضد ما أشرنا إليه، هو أن الأديان الكبرى، أيضا مارست الدور ذاته إذ أضفت على الألوهية عشرات الأوصاف، جميعها " ترمز " إلى ما له من أدوار وتجليات وقد استخرجت بعناية فائقة من صميم المقام الذاتي للألوهية. فالإسلام – على سبيل المثال – قد أضفى على الألوهية من الأسماء الحسنى، ما أنتج خلافا بين علمائه، إن كان ثمة توقف وحد لها بحسب ما ورد ذكرها في لسان التشريع أم لا حصر ولا توقف لها بالمرة[2]!

نضيف إلى ما مر، أن التوصل إلى مبدأ أول لكل شيء من مهام الطبيعة العقلية كما أشرنا، والاعتقاد به لدليل على سلطة الطبيعة العقلية البديهية على التفكير، ومؤشر صارخ على أن البشر الأوائل مارسوه، فهل مارسوه على هذا النحو من

---

(1) سواح، فراس: مغامرة العقل الأولى. ص 32.

(2) الآملي، حسن حس زاده: الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحسنى. ص 13 وما بعده. ترجمه: الخزرجي، إبراهيم.

البلاهة بحيث أثبتوا في اعتقادهم هذا تناقضا، في الوقت الذي كان اللجوء إلى المبدأ الأول هروبا من التناقض نفسه؟!

و يجب أن لا يغيب عن بال القارئ إطلاقا، إننا نتحدث عن أمم أنتجت حضارات راقية حققت للبشرية قفزة واسعة نحو التقدم والازدهار، سواء في جانبه المادي أو المعنوي، فالمصريون الأوائل:

«كانوا أول من وضع التقويم الشمسي، وبرديات عن الجراحة والطب الظاهري، وقواعد الحساب على الأساس العشري، ومبادئ الجبر وهندسة المسطحات والمجسمات مما لم تعرفه أوروبا إلا بعد ثلاثة آلاف عام. كما كانت أول من اكتشف القلم والحبر، والورق الذي مازال يعرف باسمه المصري بابيروس على تحريف بسيط في اللغات الأوروبية، وأول من أبدع الأبجدية، فاشتق الفينيقيون أبجديتهم منها»[1].

ترى، أيعجز شعب كهذا عن ممارسة لغة الرمز، فضلا عن عجزه عن التمييز بين ماء النيل و المبدأ الأول لكل موجود؟ ظننا أن القارئ سيتفق معنا إن عجزنا عن تأييد الرأي القائل بالنشوء المادي للتأليه! ونعتذر منه سلفا إن كان ظننا مخطئا. وممن انتبه إلى رمزية الماء، على الأقل لدى أول الفلاسفة طاليس، هو صدر الدين الشيرازي، يقول بهذا الصدد:

«ومن العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء، قال: الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض، ولا يبعد أن يكون المراد به الوجود الإنبساطي، المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني، المناسب لقوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾»[2].

نيتشه Nietzsche، أيضا، له استنباطات تؤيد، إلى حد ما، الرأي الذي نطرحه، فقد رأى أن طاليس سلك طريقا ميتافيزيقيا عندما قال إن الكل واحد، مندفعا تحت تأثير نظرة صوفية وجدانية عن الكون.[3] وخلاصة ما نريده بهذه الإثارة، أن الركون إلى الرأي القائل بأن الألوهية بدأت بداية مادية لأمر يخلو من الدقة فعلا.

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 86.

(2) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة. ج5 ص 208.

(3) بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني ص 29.

4. نشوء التفكير العقلي وسماته

وهي إثارة ثالثة، لا نرى مناصا عن ذكرها، وتتعلق بشبه الإجماع الموجود لدى الباحثين، من أن **طاليس المالطي**، هو أب الفلسفة[1]، إذ هي تبدأ عنده، ولنتساءل:

«لماذا يجب أن يقال إن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة؟»[2].

هل لأنه أول من حاول تفسير منشأ الكون؟ أم لأنه أول من فسره تفسيرا بعيدا عن تدخل الآلهة الأسطورية؟ أوعز «**نيتشه**» ذلك إلى أسباب ثلاثة:

الأول أن طاليس كان قد تحدث عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء. **والثاني** أن أصله ذاك كان قد خلا عن الأساطير. **والثالث**، قوله «**إن كل شيء واحد**»[3]. إلا أن نيتشه تدارك، وفي الوقت المناسب، من أن السبب الأول لم ينفرد طاليس به إذ قد سبقه عدد هائل من النظريات التي تعرض مبدأ وأصلا للكون. ورأى نيتشه أيضا، أن السبب الثاني يعجز من رفع طاليس إلى مصاف الفلاسفة، ذاك لأن أصله المائي، وإن خلا عن الأساطير، فهو أصل علمي ليس أكثر، وبه يجوز أن يعد طاليس من العلماء لا الفلاسفة: نعم، السبب الأخير، فحسب، جعل طاليس أول الفلاسفة، ذلك:

«لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بان الكل واحد»[4].

لكننا نرى تفشي حتى هذا العامل الثالث والأساسي، في النظريات القديمة، وبمنتهى الوضوح! لا سيما في الفكر الهندي القديم، الذي رأى أن «**البر همن**»، النفس الكونية، موجودة في كل كائن: «**وحيث إنها كذلك فالإنسان عينه يكون موجودا في كل كائن: في النبات كما في الإله. تلك هي الدلالة العميقة للعبارة الشهيرة، القائلة: أنت هو ذاك.**»[5]

ناهيك أن السبب الثاني المذكور في حديث نيتشه، ليس كما ينبغي، **فارسطو** كان قد نسب إلى **طاليس** قوله: «**بان الآلهة تحل في جميع الأشياء**»[6].

---

(1) راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم و تاريخ الفلسفة اليونانية لماجد فخري وتاريخ الفكر الفلسفي لمحمد علي أبو ريان.

(2) ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 26. مصدر سابق.

(3) بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني. ص 95.

(4) بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني ص 95

(5) زيعور، علي: الفلسفات الهندية ص 129.

(6) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص 17.

والخلاصة: لسنا نجزم، ولعل القراء معنا، أن طاليس قد انفرد حتى بالعامل الثالث الذي رأى نيتشه أنه بفضله يرتقي إلى منصب أول فيلسوف!

وبعد، نستهل بحثنا في التصورات الأولية للتأليه لدى الأمم البدائية، وحتى أحدثها، نجاري فيه خطة تقسيم تلك التصورات إلى «**مادية وطبيعية**»، وإلى «**ميتا فيزيقية**» و عن دون قناعة منا بصحة هذا التقسيم! إلا أن فرصتنا ستكون أرحب للنقد، والمجال سيكون أوسع للتساؤل، وبذلك سنظل على صلة بالإثارات المذكورة في التمهيد، الأمر الذي سيعطي لبحثنا، في بابيه، ترابطا يجعل الكل واحدا.

الفصل الثاني:

التصورات المادية للألوهية

أولا: عصر الباليوليت[1]

إن أقصى غور أمكن للمحققين بلوغه من تاريخ حياة البشرية هي ذلك العصر السحيق الذي عاشه الإنسان الحجري. وقد قاموا بتقسيم ذلك الدور الموغل في القدم إلى ثلاثة أدوار: فالدور الأول والذي يعرف أيضا بالقاع السحيق، استصعب المحققون فهم طبيعة الحياة التي عاشها إنسان الباليوليت فيه لخلو آثار تلك المرحلة. أما الدور المتوسط من المرحلة ذاتها، فتسمى بمرحلة بزوغ الإنسان، إذ يقولون بأن الإنسان في ذلك العصر، ويسمونه «النياندرتال **Home Sapian Niandertlenisis**» شهد أولى حياة روحية. وكان قريب الشبه بإنسان العصر. أما أشهر مميزاته فضخامة الرأس وبروز عظمي الحاجبين وضيق الجبهة وضمور الذقن.

وبعد التحقيق في ما تبقى من آثار تلك المرحلة، لوحظ أن:

1. إنسان تلك المرحلة كان قد عني بدفن موتاه في القبور وبالغ في الحرص على ذلك.

2. أنه مارس طقوساً واتبع مراسيم خاصة عند الدفن.

3. أنه كان حريصاً على توجه رأس الميت نحو الشرق، ونثر الأزهار، و ذبح الحيوانات، و صبغ الميت بلون الدم، كما أظهر تقليد الولائم عند الجنائز ومنح الهدايا.

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان ص 124 وما بعده. قارن أيضاً: خزعل الماجدي: بخور الآلهة.

4. أنه عاش وسطاً فكرياً ذات ثقافة تؤمن بانفصال الروح عن الجسد وبقائه بعد ذبول الجسد وموته.

5. ثمة ألوهية غير مشخصة المعالم آمن بها إنسان ذلك العصر البعيد، ألوهية غفلة ليست لها معالم على الإطلاق. ولكن النياندرتال بذل جهوداً لإقامة العلائق معه، وبدأت الطقوس من هنا. كما أنه حاول وضع رموز له تمثلت في بعض تماثيل الحيوانات. أما لماذا الحيوانات بالتحديد، فيقول «سواح»:

«قبل الإله المشخص الذي يحمل معه تاريخاً وسيرةً وحياةً ومعالم شخصية واضحة ومستقلة، أحس الإنسان بحضور مجال قدسي، بعالم ألوهي لا تحكمه شخصية معينة فاعلة بل تفيض منه قوة شمولية تتخلل عالم الناسوت. كل زاوية وركن، كل هيئة حية وجامدة ولم يكن هنالك في الحقيقة انسب من الصورة الحيوانية لاستخدامها في الرمز إلى تلك القوة الغفلة. فالحيوان لا شخصية له ولا يتمتع بفردية ظاهرية كشان الإنسان. والدب المفرد هو دب فحسب بلا اسم ولا قالب تشكيلي حتى يتم التساؤل عن هويتها وأصلها وفصلها وعلائقها».[1]

6. وحتى عند بروز مرحلة صياغة التماثيل والنحت للصور البشرية، فقد لوحظ أن النحات الباليوليتي، مع المهارة التي كان يتمتع بها في نحت تماثيل الحيوانات، قد تجنب في نحته لتماثيل البشر التركيز على الملامح الشخصية، بل وأحياناً كان يلغي الرأس ويقوم بتكبير بعض من الأعضاء ذات الدلالات الخاصة وكأنه بذلك قد أراد صرف النظر عن الهوية، حتى يتسنى له بعث شفرة خاصة يظنها بعض المحققين أنها إشارة إلى الألوهية غير المشخصة.[2]

بماذا خرجنا من تلك التحقيقات عن أقدم أثر للبشرية يمكن ذكره؟ احتفظ به! فنحن سائلوك عنه بعد حين.

ثانياً: المياه الأولى

1. السومريون

إذا ما تجاوزنا مرحلة النحت والحجر والتمثال، فمحطتنا التالية هي زمن الأساطير، حيث تكاد تجمع على عامل كثير الدور والتكرار، وفي شتى حضارات

---

(1) سواح، فراس: دين الإنسان. ص 136.

(2) المصدر السابق ص 156.

الأساطير أعني: المياه! ولعل السومريين، هم أقدم من جعلوا الماء في مصاف أصل الأشياء ومبدئها. فقد كانت في البدء «نمو» وهي المياه الأولى التي لم يكن معها أي شيء، فصدر عنها موجود يحمل أول كثرة تصدر في الوجود، تمثلت في حيثيتين الأولى ذكريه تدعى «آن» والثانية أنثوية، أسموها «كي». وباندماج هذين وتزاوجهما، صدر إله ثالث[1].

ويجب هنا، أن نذكر قراءنا الكرام بما خلصنا إليه من أبحاثنا سابقا من أن الإنسان القديم:

1. ما برح منشدا لحل لغز الخلق والتكوين.

2. وأنه مارس عملياً فك ذلك اللغز بمقدرته العقلية التي تجسدت في كل تلك الأساطير التي خلفها.

3. وأن المقدرة العقلية دائما وأبدا تنفر من النتائج المتناقضة وتأباها.

4. وأن تلك الأساطير قد روعيت في حكايتها، وبمنتهى الدقة، لغة الرمز والإشارة.

5. أما ما يتعلق بشعب سومر والمصريين، فقد أشرنا إلى المدى الذي وصل إليه مستواهم ونضجهم الفكري والحضاري.

والآن، لنقم بإعادة تقييم الأطروحة الفائتة لأولئك المغامرون الأوائل، ولكن وفقا للنقاط الخمس المشار إليها قبل حين، فماذا نجد؟

إن النقطة الخامسة تجعلنا ننتبه إننا لسنا أمام أقزام وأصحاب كهوف لا هَم لهم إلا ملأ أكراشهم، بل أمام شعب صنع أقدم وأروع حضارة، ومارس عملية التفكير المنطقية مهما أمكن له ذلك.

أما النقطة الرابعة، فتجعلنا نلتفت إننا أمام أطروحة تمت صياغتها بلغة رمزية عالية الدقة وعليه يتحتم تأويل سائر ألفاظها من قبيل الماء والإله المذكر والمؤنث والتزاوج وغيرها.

والنقطة الثالثة، ومن بعدها الأوليتين، ستساعدنا في صياغة الكيفية التي يجب وفقها ممارسة تأويل تلك المصطلحات والرموز، وتحديد المعيار الدقيق في صرفها وهو المتمثل في تجنب سائر أشكال التناقض.

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 64.

أما إذا كان القارئ لا يزال مترددا في قبول وجهة نظرنا في تأويل تلك الأطروحة نحو ما يتفق مع التفكير العقلي، فإننا سنمد له يد العون للخروج من هذا التردد، وذلك بأن نتلو على مسامعه الكريمة ترتيلة سومرية للإله إنليل، وبعدها سنفيده علما عن إنليل هذا، من هو:

«إنليل ذو الكلمة المقدسة والأوامر النافذة
يقدر المصائر للمستقبل البعيد وأحكامه لا مبدل لها
عندما يعتلي الأب إنليل منصته السامية
ينحني أمامه آلهة الأرض طوعا
ويقفون في استعداد وترقب لتنفيذ الأوامر
الرب المبجل في السماء والأرض العليم الذي يفهم الأحكام
راعي جميع الكائنات الحية وحاكمهم
وحده أمير السماء وحده عظيم الأرض
لا يجرؤ أحد من الآلهة رفع البصر إليه
إن أعمالك البارعة تثير الروع
ومراميها عصية كخيط متشابك لا يمكن فكه
فمن يقدر على فهم أفعالك
أنت قاضي الكون وصاحب الأمر فيه
عندما تنطق يلوذ آلهة الأنوناكي بالصمت
أي إنليل أيها الجبل العظيم لك الثناء والحمد.

فيما قدمته أعلاه من هذه الترتيلة الطويلة، نجد إنليل يمسك بيده صلاحيات جميع الآلهة الرئيسية المعروفة في المجمع السومري. فهو رب السماء ورب الأرض ورب الشمس ورب الخصب والزرع، ورب الماء وواهب الحياة، ورب الموت. وباختصار إنه الله الذي لا شريك له في السلطان. أما بقية الأنوناكي من آلهة المجمع السماوي فليسوا أكثر من مجمع ملائكة وقديسين، يقفون في حضرة القدرة الإلهية ولا يستطيعون رفع أبصارهم إلى مركز النور الأسمى خميرة الكون الفاعلة ومصدر وجوده وصيرورته.»[1]

---

(1) سواح، فراس: الأسطورة والمعنى ص 196.

أهل بقي، بعد هذا، ما يدعو إلى القول بأن الإنسان السومري آمن بإله مادي تعددي يتمثل في المياه التي يشرب منها ويغتسل بها يوميا؟

2. البابليون:

وعندما نعاين ما رسمه البابليون من تصورات للإله، نرى المياه الأولى مرة أخرى تتصدر الآلهة فقد كانت تملأ الكون، وتصور البابليون أن طبيعتها كانت تكمن في ماء عذب «أبسو» وماء مالح «تعامة» وقد اعتبروهما إلهين[1]، وكأن الماء العذب يمثل صفات الجمال، بينما يمثل الجلال وصفاته الماء الأجاج. ثم تأتي بقية الأسطورة لتشرح كيف تم الخلق وانبثاق الكائنات من ذلك العماء الأول، وذلك عبر نظام تناسلي، يتبعه صراع على السلطة العليا إلى أن تؤول الأمور إلى الإله «مردوخ»:

«الذي كان يتمتع بكلمة» كن «فيكون كل شيء كما شاء.[2]

3. المصريون

هي ذي المياه الأولى، مرة بعد مرة، تعاود الظهور، وهذه المرة لدى المصريين القدامى ولكن بأية نحو؟ لقد غلب على ظن البعض أن المصريين عبدوا مياه النيل باعتبارها الإله[3] إلا أن ذلك الظن ليس في محله بالمرة. نعم، لقد رأى المصري القديم الماء كمصدر انبثق عنه سائر الأشياء وحتى الآلهة الصغرى. أما الإله الأعظم، الذي مارس عملية إيجاد الكل من ذلك الماء الأولي، فلعل الديانة المصرية هي أقدم ديانة حاولت التفكيك بينه وبين مظاهره بدقة متناهية، وكانت موفقة في ذلك أيما توفيق، لدرجة أن الألوهية المصرية أشبه ما تكون بالألوهية التي طرحتها الديانات الشمولية الكبرى. ولا عجب بعد ذلك، أن يعتبر «هنري بريستيد» في دراسته عن مصر،كما ينقل عنه **مهدي فضل الله**: أن الألوهية فيها صورة لمذهب وحدة الوجود في أقدم زيه.[4]

دعونا نقيم هذه الدعوة على أساس رصين، وذلك بعرض نصوص معتبرة من

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 67.

(2) المصدر السابق ص 67.

(3) الجبوري، عماد الدين: الله والوجود والإنسان ص 68.

(4) فضل الله، مهدي: بدايات التفلسف الإنساني ص76 نقله عن:تطور الفكر والدين في مصر القديمة لجيمس هنري بريستيد.

أدعية الإنسان المصري ومناجاته لإلهه الأعظم:

1

«أنت يا من تخلق ما تحي به الأقطار النائية كلها
فجعلت نيلا آخر في السماء ينزل إليهم
تصيره أمواجا على الجبال كالبحر
لعلها ترطب الحقول في مدنهم
النيل في السماء جعلته أنت للأقوام الخارجية
أما النيل الحقيقي فيجئ من العالم السفلي»[1].

إن النص السابق، يوضح اعتقاد المصري في المياه الأولية التي مارس الخالق عملية الإحياء عبرها. مما يستبين بجلاء أن الإله الأعظم لا تكمن حقيقته في المياه إطلاقا. الأمر الذي أثبتناه وقت التحدث عن الاعتقاد السومري في الإله الخالق.

2

«واحد لا ثاني له. واحد خالق كل شيء
قائم منذ البدء عندما لم يكن حوله شيء
والموجودات خلقها بعدما أظهر نفسه إلى الوجود
أبو البدايات أزلي أبدي دائم قائم
خفي لا يعرف له شكل وليس له من شبيه
سر لا تدركه المخلوقات خفي على الناس والآلهة
سر اسمه ولا يدري الإنسان كيف يعرف
سر خفي اسمه وهو الكثير الأسماء
هو الحقيقة يحيا في الحقيقة إنه ملك الحقيقة
هو الحياة الأبدية به يحيا الإنسان ينفخ في أنفه نسمة الحياة
هو الأب والأم أبو الآباء وأم الأمهات
يلد ولم يولد ينجب ولم ينجبه أحد

(1) جاكبسون، توركيلد: ما قبل الفلسفة. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. ص 51 ط2 1980. بيروت.

خالق ولم يخلقه أحد صنع نفسه بنفسه
هو الوجود بذاته ولا يزيد ولا ينقص
خالق الكون صانع ما كان والذي يكون وما سيكون
عندما يتصور في قلبه شيئا يظهر إلى الوجود
وما ينجم عن كلمته يبقى أبد الدهور
أبو الآلهة رحيم بعباده يسمع دعوة الداعي
يجزي العباد الشكورين ويبسط رعايته عليهم

لقد عمد العلامة السير واليس بدج، منذ أوائل القرن العشرين إلى دراسة مدققة لهذا النص وأمثاله خلال دراسته المتعمقة لديانة ومعتقدات قدماء المصريين، وخلص إلى القول بأن المصريين كانوا قوما يؤمنون بإله واحد، موجود بذاته، خفي أبدي أزلي كلي القدرة والمعرفة، لا تدركه الأفهام والعقول خالق للسماء وللأرض وكل ما عليها. وخالق لكائنات روحانية كانت رسله ومساعديه في تصريف شؤون الكون وهي الآلهة.. أما الاسم الذي أطلقوه على هذه الألوهية فهو «نتر».. وإلى جانب كلمة نتر لدينا في الهيروغليفية المصرية كلمة نترو وتعني تلك الكائنات التي تشترك على نحو ما في طبيعة نتر، وتسمى في العادة آلهة. ولكننا حين ندرس هذه الآلهة عن كثب، نجد أنها ليست إلا صورا أو تجليات لإله واحد. وكان أعلى هذه الكائنات هو الإله رع إله الشمس الذي كان الوجه المشخص لتلك الألوهية الخافية المدعوة نتر ورمزها الذي يتوجه إليه الناس بالعبادة».[1]

لعل، القاع الكلي للوجود، وسره الحقيقي، أعني الإله الأعظم الذي عبده المصريون، كان يعرف أيضا باسم آخر هو «آتون» وهو اسم لإله أقدم الديانات الموثقة على الإطلاق. وهي ديانة الفرعون «أمنحوتب» الرابع الذي عرف فيما بعد باسم «أخناتون»، الذي قام بتكريس معتقد يؤمن بإله واحد للبشرية جمعاء تتمثل في الطاقة الصافية التي لا تتخذ شكلا ما ولكنها تبدو في عالم الظاهر بقرص الشمس الذي يعطي الحياة والحركة للجميع[2]. دعونا ننصت إلى مناجاة خاشعة لآتون مصر العظيم:

---

(1) سواح، فراس: الأسطورة والمعنى ص 190.
(2) سواح، فراس: دين الإنسان. ص 93.

1

التحية لك يا إله كل يوم، يا جميل.
الفريد في صفاته
ناسل نفسه دون أن يلد
الكائن الأول الذي صنع نفسه بنفسه.
الذي يشاهد ذلك الذي صنعه
السيد الأوحد الذي يصنع الفصول بالشهور
الحر عندما يريد
البرد عندما يريد
كل قطر في ابتهاج عند شروقه كل يوم
لكي يقدموا الحمد إليه.

2

يا آتون الحي
يا بدء الحياة
أنت جميل، أنت عظيم
إنك على علو شاهق، ولكن آثار قدمك هي النهار والليل
كل الأشجار والنباتات
والأغنام والطيور تمجدك
إنك صانع البذرة في الرجل
معطي الحياة للوليد في جسم أمه
تدخل السكينة إليه حتى لا يجيش بالبكاء
كم عديدة هي أعمالك
إنها خافية عنا
ما أكثر الأشياء التي خلقتها
بإرادتك خلقت الأرض والإنسان والحيوان

3

أيها الإله الأوحد الذي لا يملك قواه أحد غيره
لقد خلقت الأرض وفقا لمشيئتك
خلقتها و لا شريك لك
لقد خلقت الناس والماشية
ووهبت لكل واحد منهم أياما معدودة
فما أروع تدبيرك يا سيد البشرية

4

التحية لك يا سيد الحق
الذي أمر فصار الآلهة
الذي يسمع صلاة ذاك الذي يكون في الأسر
رؤوف القلب عندما يدعوه الإنسان إليه
إذا كان يريد فإنه يفعل
وإذا كان لا يريد فإنه لا يفعل
عندما يصرخ الناس إليك
فإنك أنت الذي تأتي من بعيد.[1]

وهكذا قمنا بإحالة الدعوى القائلة بأن المصري القديم كان عابد شمس و غيرها من مظاهر الوجود المادية، إلى دعوى تقول: **«المصري القديم رغم اعتقاده بالآلهة المشخصة وقيامه بتقديم فروض العبادة لها، فإنه آمن دوما بالوهية منزهة هي القاع الكلي للوجود، عنها صدرت المادة والآلهة والحياة بكل أشكالها. يقول واليس بدج في كتابه المعروف عن الديانة المصرية: حين يدرس القارئ نصوص الديانة المصرية، تحصل لديه القناعة بأن المصريين قوم كانوا يؤمنون بإله واحد موجود بذاته، خالد غير مرئي أبدي قدير لا يحيط به عقل، خالق السماوات والأرض والعالم الأسفل.. واننا مهما أوغلنا في الزمن رجوعا، فربما لن نقترب أبدا من زمان كان فيه المصري بدون هذا الإيمان الرائع.»**[2]

---

(1) فضل الله، مهدي: بدايات التفلسف الإنساني ص 78: 82.
(2) سواح، فراس: دين الإنسان ص 199.

4. الإغريق

ولنلق نظرة عن كثب، إلى الألوهية التي رسمتها أساطير الخلق والتكوين الإغريقية القديمة، لنجد، مرة بعد مرة، المياه الأولى، «**أوقيانوس**» الذي تصدر عنه الإلهة «**جيا**» والتي تصبح فيما بعد مصدرا لجميع الآلهة الأخرى. ويتخصص منها «**بروميثيوس**» بخلق الإنسان من تراب وماء وعندما استوى الإنسان قائما، نفخ فيه الروح.[1]

5. المرحلة الأولى للفلسفة: طاليس ومبدأه المائي

وتشهد أيونيا، التي تقع على الساحل الغربي لآسيا الصغرى عهدا جديدا على يدي رجل من أهالي مالطية، يدعى «**طاليس Thales of Miletus**»، الذي ولد حوالي 640 ق. م. وكان قد طوف في أنحاء الشرق الأدنى فبلغ مصر، حيث تعرف على الكهنة المصريين، وأخذ عنهم بعض العلوم. أعلن أن الماء هو المادة الأولى، والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء[2]. ويعلل أرسطو هذا التوجه لدى طاليس بقوله:

«إن طاليس انتهى إلى هذا الرأي إما من ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، أو أن أصل جميع الأشياء هو الرطوبة.»[3]

ونسب أرسطو إلى طاليس، استنادا إلى أفلاطون، استقائه الفكرة تلك عن الشعراء الأسطوريين القدماء، كما نسب إليه قوله بأن الآلهة تحل في جميع الأشياء[4].

6. استنتاجات

ولنتساءل الآن، هل كان طاليس فعلا متأثرا بأساطير الإغريق القديمة، كما زعم أرسطو وبالتالي فإن منشأ الفلسفة كان أسطوريا؟ أم أنه كان قد اقتبس من آراء حكماء مصر كما يميل إليه بعض الباحثين[5]؟ بل والأساطير الإغريقية نفسها، ما الذي يمنع أن تكون قد أتت من مصر كما رأى المؤرخ اليوناني هيرودتس ذلك[6]؟

---

(1) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 70.
(2) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية. ج1 ص 12
(3) المصدر السابق ص 16.
(4) المصدر السابق ص 17.
(5) الشامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 87.
(6) المصدر السابق ص 85.

ولكن ما بال المصريين، وقد استقروا على المياه مبدأ لكل شيء؟ فهل تأثروا أيضا بالحضارات التي سبقتهم؟ أم أن موقعهم الجغرافي على النيل، مهد لهم ذلك لما وعوا من أهمية الماء كمصدر للخصب، وكعامل يوفر للجميع الحياة، الأمر الذي توفر للحضارات السابقة عليهم أيضا؟ أم أن المياه الأولى لم تكن إلا رمزا واصطلاحا تم اختياره بعناية وانتقاء، لما يرمز ويشير إليه، وهي الجهة المشتركة بين ماء النيل والماء الأول، أعني جهة الحياة؟ لقد نال كل رأي نصيبا من الدعم من قبل الباحثين، ولكن وبعد النصوص التي ذكرناها من طقوس المصريين ومناجاتهم لخالقهم تدفعنا للاعتقاد بأن المياه الأولى لم تكن إلا رمزاً قد تم اختياره بعناية ودقة. ولنشر الآن إلى نقاط تعضد الإثارات التي عرضناها عليك صدر البحث:

أ. العقلية الأسطورية:

إن الجهود الفكرية، التي بذلت للتوصل إلى المبدأ الأول لكل شيء، وصياغة النظريات عن كيفية الخلق، تدل بمنتهى الوضوح على المقدرات العقلية الكامنة في أعماق الزمن الأسطوري لتلك الأمم إذ «**لم تكن الأسطورة نفسها مجرد تصورات بعيدة عن الواقع والعقل، إذ إنها كانت تتوالد وتستمر في مجتمعات فرضت نفسها تاريخيا كحضارات عظيمة بنتها جهود بشرية تمتعت بإمكانيات فكرية وعقلانية، الأمر الذي يدفع إلى رفض القول الشائع بأن وراء هذه الحضارات فكرا أسطوريا بعيدا عن العقل.**»[1]

ب. وحدة الألوهية:

إن وحدة تصور الألوهية لدى الأمم التي ذكرناها، ووحدة خصائص هذا التصور، بل وحتى وحدة كيفية الخلق، والتي تمثلت عبر وسيط يكون علة للكثرة، لعلها تدل على وحدة الإله لدى تلك الأمم، وما الاختلاف إلا من جهة المسميات فحسب. ولسنا نستثني مبدأ طاليس الأول عن هذه الوحدة. **يشير جعفر آل ياسين** في كتابه عن الفلاسفة اليونان أن طاليس درس على يدي علماء مصر وبابل وإن هؤلاء الشرقيين أثروا في وعيه كثيرا[2]. ففي الوقت الذي ساد رأي خلال القرن الفائت لدى الباحثين من أن الفلسفة اليونانية لم تتأثر بفلسفة شرقية مزعومة، إلا أن الأمر اختلف لدى الباحثين في هذا القرن الذين يرون أن بلاد الشرق القديم وليست بلاد اليونان، هي التي كانت مهد المدنيات والحضارات، وهي المعلم الأول للبشرية

---

(1) المصدر السابق ص 71.

(2) آل ياسين، جعفر: فلاسفة يونانيون ص 31.

في النواحي المادية والروحية على حد سواء، وأن الأدب المصري القديم هو أساس الأدب اليوناني. فلقد ثبت، أن طاليس كان قد زار مصر، وزارها كل من فيثاغورس وأرسطو و أفلاطون[1].

ج. ميتا فيزيقية الألوهية

بالنظر إلى الخصائص التي اقترنت بالمبدأ الأول، أي المياه الأولى، نجدها لا تتوافق مع إله مادي طبيعي البتة. فمياه السومر تصدر عنها إلهان «جيا» و «كي»، ومياه بابل ينبثق عنها أيضا إلهان «أبسو» و «تعامة»، لا يتوافق مع التصور المادي للمبدأ الأول أما إله المصريين، فيكاد أن يكون صورة للإله الأديان السماوية الكبرى. ونرى كذلك أن مبدأ طاليس الأول، الذي يملأ كل شيء، يشبه إله المصريين الذي يظهر في سائر صور الوجود. سيما إذا أخذنا ما نقله الشهرستاني عن طاليس من القول عن مبدئه الأول، إذ قال:

«إن للعالم مبدعا لا تدرك صفاته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته إلا من نحو افاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء»[2].

ولا عجب أن ينسب صدر الدين الشيرازي علم طاليس وزملائه الفلاسفة الذين أتوا بعده، إلى أصل سماوي[3]. وكنا قد رفضنا بالمرة، أن تكون تلك النظريات قد صيغت في غياب الرشد العقلي، وعدم إشراف للتفكير البديهي عليها، وهو تفكير يجانب تماما النتائج التي تتأرجح على هاوية التناقض المنطقي.

ثالثاً: المبدأ اللانهائي عند انكسيمندروس

انبرى، بعد طاليس، تلميذه «أنكسيمندروس Anaximander of Miletus» (توفي حوالي 546 ق. م.) يسلك خط أستاذه في تحديد هوية المبدأ الأول واستجلائه، فما كان منه إلا وأن تخطى الماء، صوب لا نهائي دعاه «الأبيرون» تنبثق الأشياء منه بأن تنفصل عنه بحسب قانون الضرورة، وإليه تعود عند فنائها. وهو مبدأ إلهي لأنه أزلي وأبدي[4]. وهناك قول لماجد فخري في كتابه القيم هذا، استوقفني فعلا، إذ يقول:

---

(1) فضل الله، مهدي: بداية التفلسف الإنساني ص 46 و 47.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل: ص 61.
(3) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج5 ص 207.
(4) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص 18

«ومع أنه أسند إلى هذا المبدأ صفة الألوهية، فقد خرج عن العرض الأسطوري القديم المتمثل في نظريات هزيود الكونية، معللا جميع الأحداث الآنفة الذكر بالرجوع إلى مبادئ ومناهج طبيعية لا تلعب الآلهة أي دور فيها.»[1]

ولكن، أليس قد أسند انبثاق سائر الأشياء عن الأبيرون اللانهائي والإلهي؟ إذا كيف صح القول بأنه أرجع الأشياء إلى أصل طبيعي؟ نعم يصح ذلك في حالة واحدة فحسب، وهي على القول بأن المبدأ الإلهي عنده لم يكن ميتافيزيقيا وإنما كان طبيعيا. ولعل الدليل عليه تصنيف «فخري» له ضمن فلاسفة الطبيعة، وهو أيضاً، الرأي الذي يذهب إليه أغلب الكتاب[2].

لكنه يبدو لنا، وبوضوح كبير، أن اللانهائي عند أنكسيمندروس، لم يكن ماديا إطلاقا، فلقد استخدم ألفاظا من قبيل: الشعور بالإثم و الكفارة، وهو يصور لنا كيفية انفصال الأشياء عن المبدأ اللانهائي ورجوعها إليه، يقول نيتشه:

«ومع أنكسيمندرس قد ينتهي المرء إلى الاعتقاد بأن كل صيرورة، تحرر آثم إزاء الموجود الأزلي وجرم لا تكفير عنه إلا بالموت.»[3]

وليس من البعيد أن اللانهائي لم يكن إلا شرح لمبدأ طاليس الأول، وإن كنا لا نستطيع التدليل على ذلك. ومهما كان الأمر، فإن إضفاء الشعور في عمق عملية الانفصال عن اللانهائي، وعرض المسألة وكأنها نوع من التكفير عن الذنب لا يتفق مع القول بمبدأ مادي للخلق.

رابعاً: الهواء عند أنكسيمانس

يمكننا ختم استعراض النظريات الطبيعة، برأي أخير طرحه الفيلسوف الأيوني الثالث، بعد كل من طاليس وأنكسيمندرس، الا وهو «أنكسيمانس **Anaximenes of Miletus**» المتوفي سنة 528 ق.م.فقد رأى أن:

«الجوهر الأول الواحد واللانهائي، محدد الكيف، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت والتي ستكون، ومنه نشأت الآلهة وتفرعت باقي الأشياء»[4].

---

(1) المصدر السابق ص 20

(2) ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 28. مصدر سابق.

(3) طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة ص 98.

(4) شامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 112.

ولكن ما هو هذا الجوهر؟ يجيب أنكسيمانس بأنه الهواء. وهكذا يبدو أن أنكسيمانس بمبدئه الأول هذا قد رجع ماديا، إلا إذا كان الهواء حلقة في سلسلة الرموز التي أطلقت على مبدأ ميتافيزيقي غامض! ولا نستبعد ذلك إطلاقا، ويؤيدنا صدر الدين الشيرازي، فقد نسب إلى فلاسفة الإغريق الأوائل اتفاق كلمتهم بشأن أصول المعارف وأضاف قائلا:

«وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري وإحاطة علمه بالأشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات، وتكوين العالم عنه وأن المبادئ الأولى ما هي وكم هي، وأن المعاد ما هو وكيف هو، وبقاء النفس يوم القيامة. وإنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في كلامهم، وقصور الفهم عن نيل مرادهم»[1].

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج5 ص 207.

الفصل الثالث:

التصورات الميتافيزيقية للألوهية

أولا: التصورات الهندية للألوهية

1. مدخل:

لعله، وفي حوالي 2500 ق.م. غزا «الدرافيديون» الهند واستلموا مقاليد الحكم، وفي حوالي 1500 ق.م. دخلت الهند شعوبا مهاجرة من جهة أوروبية، أطلق عليهم «آريون» يحملون معهم ديانة جديدة، ما لبثت أن امتزجت مع الديانة القديمة السائدة لتظهر ديانة ذات روح مشتركة. وكان الآريون قد أتوا بكتابهم المقدس «فيدا» ذو الأقسام الاربعة، فقسم للأدعية والصلوات، وقسم لمراسم الاحتفالات، وقسم للتنسك، وأخيرا القسم الاهم المدعو «أوبانيشاد» الذي يحمل قمة الأسرار الصوفية، وعقيدة اتحاد الذات الفردية بالذات الكونية الشاملة، وتلك هي لب فلسفتهم وأساس ديانتهم[1].

ثمة أمر ضروري الذكر، وهو أن الهند كانت قد تعرضت لاجتياح الفرس لها بقيادة كورش حوالي 550 ق.م. ثم اجتازها الإسكندر المقدوني عام 326 ق.م. ويرى الباحثون: «أن الفرس أثروا في الحضارة الهندية بعيدا»[2].

2. الألوهية في الأوبانيشاد

يصور الأوبانيشاد (ومعناه: الجلوس قرب) الحقيقة أنها مطلقة ولا نهائية ومكتفية ذاتيا، وهي الكيان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه موجود حقا. ويطلق عليه

---

(1) زيعور، علي: الفلسفات الهندية ص 103: 105.

(2) المصدر السابق ص 103.

«برا همن» (معناه: الحقيقة المطلقة) فهو الكيان غير المحدود، مدرك، عاقل، كلي الحضور، يحكم العالم ويحرسه، صدرت عنه الأشياء وستعود إليه. ولكنها، أي الأشياء، ليست بمعزل عنه، فهو يتغلغل في الكون:

«يسكن في كل الأشياء، لكنه يختلف عنها جميعا. إنه يحكم كل شيء من الداخل، ولكن لا شيء يعرفه إنه المرئي والسامع غير المسموع والمدرك غير المدرك»[1].

وتذهب الأوبانيشاد في وصفها للحقيقة العليا، فتقول:

«لا يدرك بالعين ولا بالكلام ولا بواسطة الآلهة الآخرين، أو الحواس أو الزهد، ولا بالعمل الطقسي. بنعمة المعرفة ندركه. وإذا ما عكف الكائن النقي الطبيعة، والمتطهر على التأمل فإنه يبصره. يبصر آنذاك ذلك الذي هو بلا أجزاء ولا يتجزأ»[2].

إننا نرى، ولعل القارئ أيضا، أقدم تصور عن الكائن الواحد الشامل والمتخفي تحت صور وأشكال عديدة على النحو الذي لا يصبح عين تلك الأشياء ولا جزء منها، لأنه يختلف عنها جميعا، ولأنه لا أجزاء له. فهل هذا التصور من ابتكار العقلية الهندية القديمة، أم أن الدرافيد هم الذين صاغوه، ومن ثم امتزج مع كتاب الآريين المقدس؟وهل لعب الفرس والغزو المقدوني دورا في صياغته، أم أن مصدره أول البشر «آدم» الذي يزعم البعض إنه كان قد هبط إلى أرض الهند من أعاليه[3]؟!. ثم إن هذا الكائن السامي، نراه إلى أبعد الحدود يشبه إله مصر الأعظم، فهل هو ذاك فعلا؟ يرى «زيعور» – والحق معه فعلاً، إذا ما قارناه بما انتهينا إليه خلال الباب الأول، من أن منشأ الألوهية يرجع إلى نمط الخلقة النفسي والعقلي – إنه:

«وحيث أنه من المستحيل علينا أن نثبت ونبين وجود تسرب مباشر بين هذه اللاهوتيات المتنوعة، فإنه صار لزاما علينا أن نفسر تلك المتشابهات بالقول برد فعل متماثل وواحد للضمير الجماعي أمام الطبيعة»[4].

يعجبني هنا، أن أذكر للقراء حديثا في غاية من الأهمية لكبير فلاسفة الحكمة

(1) صعب، أديب: الاديان الحية ص 34

(2) زيعور، علي: الفلسفات الهندية ص 124.

(3) المصدر السابق ص 387.

(4) المصدر السابق ص 31.

المتعالية المعاصر وأحد كبار مفسري القرآن الكريم، **محمد حسين الطباطبائي**(*)، يقول:

«لو رجعنا إلى قسم الأبانيشاد في كتاب الهنود المقدس فيدا، أي قسم المعارف الإلهية فيه، وربطنا بين مبدأ كل موضوع ومنتهاه، وفسرنا كل كلام بما له من أشباه ونظائر، لأدركنا أنه لا يقصد إلا إلى توحيد عميق جدا، ولكننا في الوقت نفسه نلاحظ، أنه يلقي أقواله الثابتة المكينة، في حالة من التمزق والصراحة بحيث أن المراجع الذي ليس له إطلاع كامل على العرفانيات، لا يجد في ذلك الكلام الحلو والمتين سوى سلسلة من الأفكار الخرافية، ولا يفهم، في الأقل، من الأقوال التي تصف وحدانية الله بكل دقة وكمال سوى الحلول والاتحاد وعبادة الأصنام. إن الدليل على هذا هو، الآراء التي يقول بها المستشرقون المختصون باللغة السنسكريتية بشان التصوف الهندي. فهم، بعد كل ما أجروه من بحث وتنقيب وتمحيص في النصوص البرهمية والبوذية، خرجوا علينا قائلين: إن التصوف الهندي ليس سوى مجموعة من الأفكار الخرافية التي أفرزها العقل الهندي المحروم من وسائل العيش الكفاف. والسبب في هذه الأقوال هو تمزق تلك النصوص وكونها صريحة ونابية.»[1]

وكان قد ذكر قولا في هامش كلامه، عن المستشرق **«هرمان الدينورك»** إذ يقول هذا الأخير في كتاب له حول الرهبانية والديانة البوذية[2]: **«إن الأفكار الصوفية الهندية، عقائد تمازجها الحماقة»**.

ثانيا: التصورات الفارسية للألوهية:

1. مدخل

ثمة تشابه كبير، يراه الباحثون، بين الزردشتية وبين الأديان الثلاثة التي أتت

(*) فضلاً عن كون العلامة محمد حسين الطباطبائي فيلسوفاً وصاحب دورة فلسفية متكاملة، اعني «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» فهو من مفسري الطراز الاول للقرآن الكريم. فقد وضع دورة تفسيرية تسمى «الميزان في تفسير القرآن» في عشرين مجلداً طبق فيها منهج تفسير القرآن بالقرآن. وقد وجد الباحثون في الميزان والمنهج المتبع فيه للتفسير ميداناً خصباً لإعداد دراسات عليا عنها، انظر رسالة دكتوراه باسم **«تفسير القرآن بالقرآن عن العلامة الطباطبائي»** للدكتور خضير جعفر و **«الطباطبائي ومنهجه في تفسيره: الميزان»** لعلي آوسي.

(1) الطباطبائي، محمد حسين: محمد في مرآة الإسلام. ص 41: 42 ترجمة: الخليلي، جعفر صادق.

(2) المصدر السابق ص 42.

بعدها، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، ويكمن هذا التشابه في الإيمان بالله الواحد الخالق الذي يستحق العبادة والإيمان بالخير والشر وأن النفس البشرية ميدان الصراع بينهما، والإيمان بالثواب والعقاب والحياة الأخرى بعد الموت والإيمان بيوم القيامة[1]. ولا عجب أن تصنف الزردشتية ضمن الديانات السماوية.

2. الألوهية عند زَرَدَشْت

هجر «زردشت Zarathustra»، كما تنقل الأخبار عنه، أهله باحثا عن أجوبة للتساؤلات التي داهمته عن أصل الحياة والمصير والخلاص. وعندما بلغ الثلاثين من عمره، نزل عليه الوحي، فأخذ بروحه إلى حضرة الإله الأعظم «آهورا مازدا Ahura Mazda» الذي علمهَ العقائد والواجبات وكلفه أن ينشرها في الملأ. ظل الوحي ينزل عليه طوال السنوات الثماني اللاحقة حتى أكتمل.[2]

ويهمنا هنا عرض تصور تلك الديانة عن الألوهية، فليس صحيحا ما ذهب إليه بعض الباحثين، من أن الزرداشتية كانت ديانة ثنوية، ترى بوجود إلهين ومصدرين ومبدأين للكون[3]، فالحق أن الزردشتية، كانت قد آمنت بإله واحد مبدع الأشياء جميعا.[4] أما الشيطان، فبعض الباحثين لما أنهم لم يجدوا في نصوص الديانة ما يؤكد لهم إن كان آهورا مازدا قد أوجده أم لا، لكننا، وبالنظر إلى أن الزرادشتية سلكت طريق التوحيد، والإيمان بإله مبدع الجميع، نرى أن الشيطان أيضا، وبحسب المنظومة، يجب أن يكون مخلوقا للإله المبدع.

ومرة أخرى، يرى الباحثون أن هنالك شبهاً كبيراً بين آهورا مازدا وبين إله الآريين في الهند بل يرون أن عبارة آهورا مازدا كانت شائعة هناك! إضافة إلى هذا، فهؤلاء قد توصلوا إلى أن الزرادشتية قد مارست الرمزية فعلا عندما اتخذت من النار رمزا يدل على الإله آهورا مازدا[5].

ثالثا: تصورات فلاسفة الإغريق التجريديين عن الألوهية

1. فيثاغورس Pythagorus

ولد في جزيرة ساموس في بحر إيجه، على الشاطئ الغربي لأسيا الصغرى،

---

(1) صعب، أديب: الأديان الحية ص 107.

(2) المصدر السابق ص 108.

(3) مرحبا، محمد عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص 16.

(4) الجبوري، عماد الدين: الله والوجود والإنسان ص 67.

(5) صعب، أديب: الأديان الحية ص 109:115.

وفد مصر وتعلم لغتها، ودرس الفلك والهندسة واللاهوت، وانتقل بعدها إلى بلاد البابليين، حيث تعلم الحساب والموسيقى، ورجع إلى مدينة كريتون بإيطاليا، وهناك أسس أول مدرسة تدعو إلى التصوف والزهد، وتحمل طابعا لفلسفة جديدة لم تعهدها بلاد اليونان من قبل. نعم، فقد دعا فيثاغورس إلى مبدأ التشبه بالإله، و إلى الطهارة النفسية والزهد والعرفان وترويض النفس والإيمان بالنظام.[1]

رأى فيثاغورس، أن مبدأ الكل أو الموناد، هو الوحدة ولكن لا التي تكون كالعدد، وعنها تصدر كل كثرة، وقد صدر عنها بادئ الأمر اثنان على طريقة صدور المعلول عن علته. ولصدر الدين الشيرازي كلاما مهما عن فيثاغورس، يقول في حكمته المتعالية:

«كان في زمن سليمان وقد أخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب. كان يدعي إنه شاهد العوالم بحسه وحدسه، وبلغ في الرياضة والتصفية إلى أن سمع صفيف الفلك ووصل إلى مقام الملك، وقال ما سمعت شيئا قط ألذ من حركاتها ولا رأيت شيئا أبهى من صورها وهيئاتها. وقوله في الإلهيات ومبادئ الموجودات وأنها هي العدد معروف عند القوم. ونحن قد وجهنا قوله أن المبادئ هي العدد على معنى صحيح. وقال إن شرف كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو أبعد عن الوحدة فهو أنقص وأخس وكل ما هو أقرب منه فهو أشرف وأكمل.. وكان فيثاغورس يقول إن ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن من أن يصل الوصف إلى عالم النفس والعقل فيقف، فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف والبهاء. فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاءكم بعيدا عن الفساد والدثور وتصيرون إلى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة.»[2]

ونقل الشهرستاني أيضا، أقوالا لفيثاغورس، قال:

«إن الباري تعالى واحد لا كالآحاد، ولا يدخل في العدد، ولا يدرك من جهة

---

(1) قارن: فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 24 و الشامي، علي: الفلسفة والإنسان ص 117 و آل ياسين، جعفر: فلاسفة يونانيون ص 88.

(2) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج5 ص 212.

العقل، ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسي يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية، غير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله.»(1)

2. كزينوفانس Xenophanes

ولد حوالي 570 ق.م. واشتهر بعملين بارعين قام بهما، فالأول: هجومه على الاعتقادات الشنيعة الموجودة لدى العامة عند الآلهة. وبهذا الصدد اعتبر ما نسبه الشعراء إلى الآلهة من قبيل الصراع والسرقة والمخادعة ما هي إلا تخيلات الأسلاف! كما هاجم فكرة ولادة الآلهة وتجسمها في صور البشر والحيوانات، فتلك في نظره، تخيلات ولو أمكن للثيران والأسود تخيل آلهتها ورسمها، لكانت تلك الآلهة على شاكلة الثيران والأسود. أما عمله الآخر، فقد بين الخطوط العريضة، التي تحمل صفات الإله، الواجب توفرها فيه:

«فقد أقر كزينوفان بوجود إله واحد يتعالى على جميع الآلهة والبشر، ولا يشبه البشر قط، لا في الجسد ولا في الفكر، وهو يرى كليا ويفكر كليا، ويسمع كليا، ودون عناء يحرك جميع الأشياء، بقوة فكره دون أن يتحرك عن موضعه، فهو يبقى في الموضع ذاته على الدوام، فليس من اللائق به أن ينتقل إلى مواضع مختلفة في أوقات مختلفة.»(2)

ولعل بتلك المحاولة الجريئة، والتي تعد الأولى من نوعها في اليونان، تم الفصل، وبدقة، بين الإله وبين البشر، ناهيك بعملية تنزيه الإله عما لا يليق به من الصفات التي ألصقها البشر فيه. ويرى ماجد فخري أن كزينوفان لم يقل بالتوحيد على غرار إبراهيم وموسى، وإنما رأى ترأس أحد الآلهة على سائر ما سواه وهو اعتقاد، كما يرى فخري، مطابق للديانات الكنعانية والبابلية.(3) لكننا نناهضه الرأي، إذ الآلهة الأخرى لا تعني بالتحديد في لغة القوم بما يوحي بعقيدة الشرك، بالقدر الذي يوحي إلى صفات الإله الأعظم وأعوانه أو قل أسماؤه ومظاهره، وقد نقلنا عن بعض الباحثين في علم الأديان رأيا يوافقنا تماما.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل ج2 ص 75.
(2) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 33.
(3) المصدر السابق ص 33.

3. هراقليطس Heraclitus

هل سبق للقارئ أن غمس قدمه في ماء فلج جار مرتين؟! بحسب رأي هراقليطس فإن هذا مستحيل، إذ أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، لأن مياها جديدة تجري من حولك أبدا، وهذا معنى قوله الشهير الذي افتتح فلسفته به:

«لا يمكن النزول إلى نفس النهر مرتين»[1].

ولعل أكثر الفلاسفة غموضا هو هيراقليطس، لدرجة أنه لقب بالفيلسوف الغامض، و صاحب الألغاز، ولقبه البعض بالفيلسوف الباكي، ذلك لأنه كان يبكي من حماقة بني الإنسان! فمن أقواله بهذا الصدد:

«الطبيعة الإنسانية لا بصيرة لها، أما الطبيعة الإلهية فبصيرة»[2].

اشتهر عنه قوله باللوغوس الذي عده المبدأ الحاكم والثابت الوحيد في الكون، وهو الله أو النار السرمدية التي لا تخبو أبدا أزلا. وإلى جانب القول باللوغوس الثابت، طرح هيراقليطس في فلسفته مبدأ السيلان الدائم وأن كل شيء في حركة مستمرة، وهذه الحركة المستمرة يحكمها اللوغوس الثابت[3]. يقول بدوي في موسوعته:

«النار التي قال عنها هراقليطس إنها أصل الأشياء، لا يجب أن تفهم بمعنى روحي، وإنما يجب أن تفهم أيضا بمعنى حسي مادي بوصفها هذا العنصر الذي يدركه الحس، وهذه النار هي مصدر الأشياء كلها وعنها تصدر الموجودات»[4].

ولهراقليطس كلام يؤكد توجهه المادي، يقول فيه:

«إن الله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع»[5].

فهل إله هراقليطس الغامض، هو الكون كله والتي تكمن حقيقته في النار الأزلية التي تتميز بالحركة الأبدية، وما الثبات فيها إلا قانون الحركة هذا؟ يقول ماجد فخري:

---

(1) كيسيديس، ثيوكاريس: هراقليطس ص 132 ترجمة: سلمان، حاتم

(2) بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ج2 ص 534.

(3) المصدر السابق ج2 ص 534.

(4) المصدر السابق ج2 ص 535.

(5) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 36.

«لا يخلو هذا المذهب الديني من تناقض، فهراقليطس ينزه الإله عن نسبية الأحكام الخلقية ويرى فيه وحدة التناقضات الكونية من جهة، ثم لا يلبث أن يشبهه بالنار ويسخره لقانون التغير أو الصيرورة. وبالنظر إلى ضحالة الفقرات المنسوبة إليه وعدم تماسكها، فمن الصعب التوفيق بين هذين الوجهين، التنزيهي والحلولي من فلسفته الإلهية.»[1]

ولا عجب أن يعد الرجل صاحب ألغاز وغموض فعلا، فقد فسر البعض فلسفته على أنها ديالكتيكية، وآخرون فسروها مادية، وآخرون رأوا فيها الباطنية الغنوصية، وغير ذلك من التفسيرات والتأويلات لمذهبه الناري. وليسمح لنا القراء أن ندلو بدلونا فنحاول، ولعلنا نستطيع تسجيل جملة من الملاحظات نستنبطها مباشرة من أقواله، ونرجو أن يشاركونا في ذلك، إذ علنا وإياهم ننتهي إلى نتيجة واحدة وواضحة ضمن كل هذا الغموض.

1- لقد قال الرجل بوجود حركة وسيلان في الكون، نسب إليه ذلك أفلاطون عندما نقل عنه قوله: **«كل شيء يتحرك، ولا شيء ثابت»**[2].

2- ثبت أيضا أنه قال إن **«النار مبدأ كل شيء»** وقد أضفى عليها مجموعة من الصفات:

أ- إنها مبدأ كل شيء.

ب- إنها تتمتع بالحياة، وعليه فسائر الأشياء قد سرت فيها الحياة ولكن بدرجات متفاوتة.

ج- إنها ذات إدراك وتعقل لسائر ما سواها، ومن هنا ينشأ القانون أو اللوغوس.

د- إن علاقة الأشياء بالنار هي علاقة الكثير بالواحد.

و- إن للنار دورة حتمية عظمى في كل 10800 مرة، إذ تلتهم النار العالم فيهلك، ومن ثم يعود كل شيء إلى حاله.

ي- هذه النار تخبو وتنطفئ، كما أنها تتأجج، كل ذلك يكون باعتدال.[3]

ترى، أيوافقنا القراء، أن نقبل، وبكل سهولة، من أن نار هراقليطس مادية، تلك التي تشتعل يوميا ولعدة ساعات في مطابخنا، سيما في شهر رمضان! وبكل

(1) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 38.

(2) كيسيدس، ثيوكاريس: هيراقليطس. مصدر سابق ص 159.

(3) المصدر السابق ص 234.

المواصفات التي صبغها عليها الفيلسوف؟ ولو أضفنا ما أشار إليه «فخري» سابقا، من أن هراقليطس كان قد نزه الإله عن أن يتشبه بالخلائق من جهة، ويشبهه بالنار من جهة أخرى، لبدا لنا مذهب صوفي من نوع وحدة الوجود، قد أخفيت معالمه بدقة خلف مصطلحات ابتكرها رجل معروف عنه ولعه بالألغاز أما إذا قمنا بعملية «جرد» لمذهبه لما رأينا كبير فرق، بين براهمن، الروح الكونية الشاملة التي تختفي في مظاهر الخلق وبين نار هراقليطس الكونية الشاملة، التي تبث الحياة في كل كائن، وتتجلى في أعماق الأشياء فلا يغيب شيء عنها، مع تنزهها من أن تصبح ذات طابع خلقي. وما ساعتها العظمى إلا ظهورها الشامل لكل شيء بلا قناع، وإفنائها للخلائق بإظهارها لهم ذاتها على حقيقتها.

ومهما كان الأمر غامضا، لكن الثابت أن النار الكونية الهراقليطسية تفتقد مواصفات النيران المادية فعلا، لذا فإن فهم «بدوي» لنار هراقليطس يعوزه دليل!

4. بارمنيدس Parmenides

عده بعض الباحثين أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في بلاد اليونان قصر بحثه على فكرة الوجود ونظر فيه نظرة تجريدية خالصة، وحمله صفات الألوهية. فهو ذا يعلن أن الشيء الحقيقي والوحيد هو الوجود، وليس في الخارج غيره، إذ غيره عدم ولا شيء[1].

إن هذا التفريق الرائع الذي قام به بارمنيدس بين الوجود والعدم، جعله يخلي الوجود منه تماما، وبعد ذلك يضفي عليه من الصفات التي تتوافق معه، أولها الوحدة، إذ غير الوجود لا شيء. وثانيها الثبات. ذلك لأن التغير سيكون من الوجود إلى الوجود، ومعنى ذلك أنه لم يكن تغيرا أصلا. ولكن ما بالنا نرى كل تلك التغيرات الحاصلة في الوجود؟ إن ذلك كله نتاج الحواس التي تجلب لنا كل تلك التغيرات، والتي لا أساس لها، بينما العقل وحده يرشدنا إلى الحقيقة التي تكمن في وحدة الوجود وإطلاقه وأزليته وأبديته. فالوجود عنده لا يمكن التعبير عنه، فهو القديم الأبدي، وإلا فمن الذي أوجده؟ أغير الوجود يوجد وجودا؟ أم أن الوجود أوجد نفسه؟ فرضان كلاهما باطلان فيثبت قدمه وثبوته وأزليته. وأخيرا يضفي بارمنيدس إلى الوجود التعقل، إذ التعقل ليس غير الوجود.

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني ص 121.

اختلف الباحثون في طبيعة الوجود عند بارمنيدس أهو حسي أم تجريدي عقلي؟

«وخلاصة ما نقوله نحن هو إن الوجود عند بارمنيدس ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي.»[1]

5. أفلاطون Ploton

مع أفلاطون، نكون قد طوينا سائر المراحل الفائتة وقد أشرفنا على عهد فلسفي جديد، فهو أول شخص في تاريخ العالم يبدع مذهبا شاملا عظيما في الفلسفة.[2] عاش أفلاطون قرابة 80 عاما، التحق بسقراط «كزميل» وتأثر به أشد تأثر. وفد صقلية للاتصال بالفيثاغوريين. عاد إلى أثينا ليؤسس أول معهد للتعليم العالي عرفه الناس، ألا وهو معهد «أكاديميا» الشهير.[3] وهناك من يذهب إلى أنه سافر إلى مصر واتصل بكهنتها، وتلقى العلم هناك في جامعة «أون»، ويرى هؤلاء أن انتماء فلسفته إلى الثقافة الشرقية دليل على مدعاهم إضافة إلى إيمانه بأفكار من قبيل فكرة تناسخ الأرواح[4].

يرى أفلاطون أن الإله خير كله، بل هو الخير ذاته:

«وبالتالي فهو لا يمكن أن يكون إلا علة للخير. ولسنا ندري على التحقيق من أين ياتي الشر، ولكنه لا ياتي على أي الأحوال من الإله.»[5]

والإله: **«بسيط غير مركب، وثابت لا ياتي عليه تغيير، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يظهر على صور غريبة عن طبيعته»[6].**

والإله منزه عن الحركة: **«لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيدا عن الحركة، يكون سالما من التغيير، وبقدر ما يكون كذلك أكثر كمالا. وهو أزلي وأبدي لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا**

---

(1) المصدر السابق ص 125

(2) ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 113 مصدر سابق.

(3) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 76.

(4) بدوي، عبد الرحمن: افلاطون ص 72. أنظر كذلك: عبد الرحيم، عبد المجيد: مدخل إلى الفلسفة بنظر ة اجتماعية ص 151

(5) جيجن، أولف: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص 314 ترجمة: قرني، عزت.

(6) المصدر السابق ص 315.

الإله العظيم فتحد وجوده باي حال. وأما بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله. إذ هي بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه لأنه لا يكون إلها حقا إلا إذا كان كاملا من كلَ وجه.»[1]

ينقل صدر الدين في حكمته المتعالية بعضا من أقوال أفلاطون الإلهي، كما يحلو له تسميته، منها:

«أن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته،عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا ظلل.»[2]

ولا تخلو كلمات أفلاطون عن الإله من النظرات الصوفية و العرفانية العميقة، فهو، في الوقت الذي اعتبر أن علة الخلق تكمن في صلاح الإله بمعنى خلوه من الحسد، و جوده العظيم، إلا أنه وفي الوقت نفسه، قرر أن الإله يريد من الأشياء أن تكون شبيهة به إلى أقصى ما تستطيع! وله تفسير جميل لسبب حصره للعوالم في واحدة فحسب خلاصته أن الإله، ولأنه واحد لا شريك له، وقد أراد للعالم أن يكون شبيها به، أوجده واحدا أيضا[3]. فعن الواحد لا يصدر إلا واحد، ليس بتقرير أفلوطين الفلسفي، وإنما بنظرة عرفانية تنطلق من الاعتقاد بأن الأشياء في حركتها متجهة إلى حيث التشبه بالإله كما أرادها هو بنفسه. هل أتينا على ذكر تمام تصور أفلاطون في الألوهية؟ حتما لا، فذاك أمر سيكلفنا وقتا أعظم ومجهودا أكبر، فأفلاطون في الوقت الذي كان يرى أن الألوهية كعلم، لا يجب أن يطلع عليه غير الخاصة فحسب[4]، أعتبره بعض الباحثين: **«أول مؤله منهجي يضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق.»**[5]

6. أرسطو Aristoteles

تغلب على إله أرسطو طباعا نرجسية، وسوف ندل عليها القارئ بعد حين. ولكن وقبل ذلك، من الضروري أن نعلم أن أرسطو، وهو بصدد إيجاد الفرق الثابت بين

---

(1) غلاب، مصطفى: مشكلة الالوهية ص 36: 37.
(2) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج5 ص 214.
(3) حرب، حسين: أفلاطون ص 154.
(4) بدوي، عبد الرحمن: أفلاطون ص 235.
(5) غلاب، مصطفى: مشكلة الالوهية ص 33.

الإله وبين العالم، رأى أن الإله صورة محض لا تخالطها مادة، وفعل تام لا تشوبه قوة. فالكائنات بأسرها، تملك في باطنها استعدادات وإمكانيات «القوة» تتحقق وتتواجد عبر الحركة، أما الإله فلا ينقصه كمال حتى يتحرك نحوه ويطلبه، فهو إذن محض فعلية. يقول:

«الإله فعل محض، أي لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوة إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفادا من غيره. وهو بسيط لا تداخله كثرة بوجه، إذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغيير وإمكان الوجود وجواز الانحلال، إذ كل مركب سائر إلى الانحلال، متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده.»[1]

وهو، أي الإله، ينتج حركة غير متناهية، فهو إذن غير متناه ولا محدود. وهو، ولكونه كمال صرف، ليست له غاية خارج ذاته الكاملة، فحاله إذن أن يتعقل لا أن يفعل. لذا فالكون أزلي لم يوجد بفعله. وبما أنه مطلق الكمال، فهو يتعقل كماله، وهدفه ليس غير تعقل كماله، فلا شأن له بغيره ولا علم له بغير ذاته، يقول:

«ثم لو قلنا إن له علما بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون مستفادا منها، وإنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الأشياء فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما، وهذا لا يناسب جلال ذاته.»[2]

نعم يمكن نسبة الفعل إليه عرضا، ذلك لأن الكائنات تقتفي أثره عبر حركتها وتطلبه إذ هو معشوق الكون بأسره، فالعشق هذا هو علة الحركة وغايتها.[3] يقول أرسطو بهذا الصدد:

«يستند عالم الطبيعة والسماوات إلى هذا المبدأ الأول،وحياته كلها غبطة تامة مادام فعله لذاته لذة دائمة لذاته.وإن ما نشعر به نحن من لحظات الغبطة الخاطفة يشعر به الله دائما»[4].

ويجدر بنا أن ننبه إلى أن صدر الدين الشيرازي، يخالف من يقول بأن المعلم الأول قد قال بقدم العالم وأزليته، فهو في حكمته المتعالية نسب إليه القول بحدوث

---

(1) المصدر السابق ص 45.

(2) المصدر السابق ص 46.

(3) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو ص 171: 186.

(4) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي ج2 ص 197.

العالم، وعززه بأقوال عدة تؤكد المدعى، هذا على القول بصحة نسبتها إلى واضع المنطق.[1]

رابعاً: تصورات مدرسة الإسكندرية عن الألوهية المجردة

أفلوطين Plotin:

يرى عبد الرحمن بدوي، أن أفلوطين يجب أن يوضع على رأس تيار جديد هو نقطة البدء ونقطة الختام فيه[2]. ومن الممكن تأييد هذا الرأي، إلا أنه لا يجب أن يعزب عن البال، شدة استفادة كل مذهب فلسفي عما سبقه، حتى ليعد المرء سائر المذاهب على تنوعها، حلقات في سلسلة واحدة ذات معالم واضحة، لم تأكسدها شمس الزمان ورطوبة الأيام.

شغف أفلوطين الإسكندراني بالإله أشد شغف، حتى أصبح هدفه الوحيد ومنيته الكبرى، فكان يبحث عن سبل اللقاء به، تارة في سجلات الفرس العتيقة، وأخرى بين دفاتر الهنود الأثرية، حتى نال مبتغاه، إذ ظهر له إلهه، بلا شكل ولا صورة، وهو متربع على عرشه، ظهر له فوق عالم العقل، فعاش لذة شعور الاتحاد به، أربع مرات في طوال عمره التي عاشها حوالي 66 عاما[3].

يصور أفلوطين الإله في صورة الوحدة الحقيقية التامة. فهو ليس شيئا من الأشياء، ولا صفة من الصفات، وهو ليس كما أو عقلا أو نفسا. وليس هو بمتحرك ولا ساكن ولا مشتمل على الزمان أو حال في المكان. ولأنه مستكمل الوجود، فهو محب لذاته، ومدرك ذاته، وعالم بطاقته على توليد المثيل لذاته، وهكذا يصدر عنه العالم صدور الشعاع من الشمس.[4]

جاء في كتاب «أثولوجيا» المنسوب خطأ إلى أرسطو[5]:

«لم يبدع الباري الأول شيئا من الأشياء بروية وفكر لأن للفكر أوائل، والباري لا أوائل له».

---

(1) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج5 ص 228.

(2) بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني ص 113.

(3) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 192.

(4) المصدر السابق ص 193: 194.

(5) بدوي، عبد الرحمن: أفلوطين عند العرب ص 66 و ص 134.

و جاء في الميمر العاشر من الكتاب نفسه:

«الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك لأن الأشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها».

وقال:

«إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال، وأما العالم الحسي فناقص لأنه مبتدع.. والدليل على أن الواحد المحض تمام فوق التمام، أنه لا حاجة به إلى شيء من الأشياء ولا طلب إفادة شيء. ولشدة تمامه وإفراطه حدث منه شيء آخر».

ومن أقوال أفلوطين في الله:

«إن الواحد الحق هو مبدع الأشياء، وليس هو ببعيد منها ولا بمفارق لها، بل هو مع الأشياء كلها، إلا أنه معها كانه ليس معها، وإنما تستبين معيته مع الأشياء التي تقوى على قبوله. إنه واحد عظيم، أعظم الأشياء لا بالجثة، لكن بالقوة. وكذلك إذا قلنا إنه لا نهاية له، لا يعني أنه لا نهاية له بانه جهة أو عدد، لكنا نعني أنه لا يحيط بقوته شيء، وذلك أنه فوق وهم المتوهم، ثابت، قائم بذاته، ليس فيه شيء من الصفات. وهو خير ليس لذاته، لأن ذاته هي الخير المحض الحق، لكنه خير لسائر الأشياء التي تقوى على قبول الخير الذي يفيضه عليها»[1].

خلاصة الباب الثاني:

هي ذي النقاط التي كسبناها في هذه الجولة:

1- لم نجد ما يؤيد دعوى القائلين بتعدد التأليه في أول نشوئه، بل وجدنا خلافه لدى أهالي سومر، وبابل، وفي مصر القديمة، وحتى الهند والإغريق ما قبل، وبعد الفلسفة.

2- لم نعثر على إثارة من علم تدل على أن المظهر الأول للتأليه كان ماديا،

---

(1) المصدر السابق ص 186. جميع الأقوال أعلاه.

بالرغم من صدور ألفاظ مادية بحتة تصور التأليه، من قبيل الماء والهواء والنار. بل وحتى التماثيل أيضا لم تعد لتقنع أحداً بأنها إشارة إلى ألوهية مادية ووثنية. كلا! بل الأمر على عكس ذلك، فبالنظر إلى عملية الدفن ومع المراسم التي ذكرناها، لا نستطيع اعتماد وجود ألوهية مادية ووثنية على الإطلاق. بل نرى أن ألوهية ميتافيزيقية مضمرة في ألفاظ و محاريب مادية.

3- لم نجد، أيضا، خصوصية ما نستطيع بها تأييد تربع طاليس المالطي على منصة الفلسفة. بل رأينا أن التفلسف منشؤه يغور في فجوة سحيقة من تاريخ الفكر البشري، حتى يصل إلى الزمن الأسطوري الأول.

4- لاحظنا، أن ثمة عبقرية وتعقلاً مخفياً في موثولوجيا عتيقة، تدل عليها تصورات عن الألوهية وشؤونها وكيفية إتمامها لعملية الخلق.

5- ثمة وحدة في تصور الألوهية وخصائصه لدى الأمم الكبرى، من الهند مرورا بفارس ومصر وانتهاء باليونان، مما يدل على أن الرأي القائل بأن الأديان كلها قد نشأت عن أصل واحد ذي ميزة التوحيد الميتافيزيقي، يكاد أن يكون محقاً فعلاً.

هذه النتائج، لا تخالف ما تم التوصل له خلال الباب الأول قيد أنملة. بل تؤيد نزعة التعقل البديهي وتؤكد أن التفكير البشري، ما برح يتتبع إشارات بديهية وقتما خاض معمعة تصور الألوهية ورسم خصائصها. وتتوافق نتائج اكتشاف وحدة الألوهية بين الأقوام المذكورة ووحدة خصائصها وميتا فيزيقيتها، مع ما أثبتنا من أن ثمة إدراكاً عن الحقيقة الكبرى مغروس في جبلة أفراد البشرية أجمعين. وبذلك نكون قد ردمنا الإشكال الذي واجهنا واضطرنا لعقد مقدمتين طويلتين لتفنيده. ولنترك إهالة التراب أو الورود لقرائنا، هذا إن شاءوا ذلك.

الباب الثالث

براهين إثبات وجود الله

حال الدليل...

عميان حقاً أولئك المبرهنون

فبالقنديل على الشمس يستدلون

ما أجهلهم أما يستحيون

تباً لهم من أقوام غجريون

أما جلسوا بين يدي عارف يتعلمون

يرشدهم درب الشهود فيعاينون

أنه لا أجلى من محض الوجود فيستغفرون

خاطرة لصوفي متبرئ من العقل!

الفصل الأول:

البراهين الطبيعية

خطة البحث وهيكليته:

يقول يوسف كرم: «جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبرى، وهي في الحقيقة من أيسر البرهنات.»[1] فهل الحق معه فعلاً،أم مع كانط عندما قال: **«كل البراهين على وجود الله التي تقدم بها الفلاسفة السابقون معرضة للنقد، ولا يوجد بينها برهان صحيح خال من الخطأ.»[2]**

دراستنا هذه، في الوقت الذي تختلف تماماً مع الوجهة التي يرتئيها **كانط** وتقف بمقابلها على نقيض، إلا أنها، وفي الوقت ذاته، لا تؤكد قول الدكتور «كرم»! وإنما تجترح مسلكاً بين المسلكين يرى أن الاستدلال على الحق المتعالي بغير ذاته ممتنع! ذلك لأن ما هو عين الوجود ومصدره، لا يمكن الاستدلال عليه بغيره إطلاقاً. إذ على المستدل به، أن يكون أجلى وأوضح من المستدل عليه، حتى تتم البرهنة ويتحقق السير من الواضح إلى الخفي الغامض، أليس كذلك؟ ولكن بربك! أثمة موجود أجلى وأشد وجوداً وتحققاً وظهوراً من مصدر الوجود حتى ينفع في الاستدلال عليه؟ متى كان للشموع أن تنير وجه الشمس؟ وهذا معنى كلام الشيخ الرئيس عندما قال أنه لا ثمة سبيل للتدليل عليه[3]! أما محاولته للبرهنة على وجوده، فذاك برهان اعتبره ابن سينا لوناً من الاستدلال عليه بذاته، طالما كانت انطلاقته بتأمل الوجود الصرف الذي لا برهان عليه إلا ذاته.

---

(1) كرم، يوسف: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 142.

(2) زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية ص 325

(3) ابن سينا: التعليقات ص 70.

على اية حال! ففي الصفحات القادمة، سيلتقي القارئ باغزر إنتاج في ميدان البرهنة على وجود الله، أعني برهان الصديقين، الذي سيثبت أن مصدر الوجود وعين الواقعية أرفع من أن تلقي البراهين أضواءها عليه، بل هو ظاهر بذاته ومظهر لكل ما سواه. وإلى أن يحين موعد عرضه، سوف نتأمل ملياً أشهر محاولات البرهنة عليه لنرى مدى نجاحها.

ونود في هذا الباب اعتماد خطة تقسيم البراهين إلى قسمين نذكرهما تباعا في فصلين، أولهما يعرض البراهين الطبيعية التي يحاول الفكر فيها استجلاء وجود الله بالنظر إلى الكون، ويقطع طريقه إليه مرورا بالآثار. والقسم الآخر نخصصه لعرض الأدلة التي تم جلبها من قعر النفس، بما تمثله من إدراك وما يحوي في باطنه من أسرار و ما تمثله من ميول وغرائز نفسية تطغى على سلوك الإنسان فتسخره لسطوتها وعنفها. و المجموعتين من الأدلة، نسميهما الأدلة الفطرية بلا فرق، على أن نخصص آخر الباب لفصل نعرض فيه الخصائص المشتركة والمميزة لكل برهان عن غيره.

يبدو لنا أن الخطة تلك أفضل من التدقيق في هوية كل برهان على حدة، والنظر فيه من جهة نوعه وخصائصه، أو تعقب البراهين حسب تاريخ صدورها. وسيجد القارئ، وفق خطتنا، سهولة بالغة في المتابعة والتركيز.

ونريدك أن تلتفت إلى أن عرضا وتحليلا سيوافيك في الفصل الأول لمجموعة من البراهين من النوع الأول، أعني الطبيعية، إليك أسماؤها:

أ. برهان العلية

ب. برهان الحركة

ج. برهان الحدوث

د. برهان النظام

و. برهان الغاية

ولعلك تناهض تصنيفنا لبرهان العلية ضمن براهين طبيعية، إلا أن الجهة المشتركة بينها وبين بنات نوعها هي الطبيعة، فالعقل يكون في أمس الحاجة لمشاهدة الطبيعة حتى يتمكن من تمرير البرهان عبرها، كما سيأتي بيانه مفصلا. وعند استعراض تلك البراهين، سنذكر أشهر من طرحوها كما سنعرض بياناتهم والنقود الموجهة لها.

وأما في الفصل الثاني، فلدينا مجموعة أخرى من البراهين، هي ذي أسماؤها:

أ. البرهان الوجودي

ب. برهان فكرة الكامل

ج. برهان الحقائق الأزلية

د. البرهان الأخلاقي

و. برهان العلم الحضوري

اولا: برهان العلية:-

1. تمهيد

هل إن تاريخ البرهنة على الألوهية يبدأ من عند أرسطو كما يجزم بعض المحققين؟[1] لعلنا نميل إلى إعطاء هذا الدور لأفلاطون، فهو الأسبق في طرح البراهين على وجود المبدأ الأول، فقد حملت لنا كلماته برهان النظام وبرهان العلية، بل وحتى برهان الفطرة، نرى أن أفلاطون قد أتى على ذكره. وسنورد تقريراته لبعض من براهينه لاحقا.

تقوم فكرة برهان العلية، على أساس أن لكل كائن حدث بعد أن لم يكن، – مسبوق بعدم زماني وفقاً للاصطلاح الفلسفي –، علة أوجدته، ذلك لأنه من المستحيل عقلا للشيء أن يوجد نفسه، فالعلة التي توجد، يجب وبالضرورة أن تكون موجودة قبل وجود معلولها، وتكون مشتملة على ما وهبته للمعلول. وهاك بيان أفلاطون للبرهان:

2. برهان العلية عند أفلاطون:

لنقرأ النص التالي، الذي وضعه أفلاطون على لسان طيماوس:

«إن طيماوس لما كان قد وضع أن لجميع الأشياء جنسين أوليين: أحدهما موجود والآخر كائن دائما، اتبع هذا القول بان قال: إن كل كائن فإنما يكون من علة ما اضطرارا. من غير ان ياتي عليه بالبرهان، إذ كان أحد الأمور البينة للعقل. وذلك أنه إن كان شيء من الأشياء دائما على حالة واحدة وهو غير كائن ولا فاسد، فليست له علة مكونة. وكل الأشياء التي قد كانت فقد كانت لها علة فاعلة.

(1) بدوي، عبد الرحمن: ارسطو ص 174.

وكل الأشياء التي هي في الكون فلها في الوقت الحاضر علة فاعلة. فأما أن العالم شيء في الكون فأمر قد حكم به طيماوس حكما مطلقا لأن سقراط قد بينه في غير موضع من رياضياته. وأما كونه هل لم يزل أو كان له ابتداء، فإنه يفصل ذلك فيما بعد ويقول إن لكونه ابتداء. ويقول إن الأمر في وجود خالق العالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه، وإن وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدي أمره لجميع الناس.»[1]

نرى وبكل وضوح، أن أفلاطون مارس فهمه للعلية ليستدل عبرها على وجود العلة الموجدة فهو يصنف الموجودات إلى صنفين:

الصنف الأول: التي تتمتع بوجود دائم.

والصنف الآخر: تلك التي تحدث بعد أن لم تكن قد حدثت، أي مسبوقة بعدم زماني. ويرى، أن احتياج النوع الثاني من الموجودات إلى علة توجدها لأمر بديهي لدى العقل مستغن عن البرهان. ونراه يحكم على الكون حكم الحدوث لما يرى حدوث الأشياء فيه باستمرار، والنتيجة أن ثبوت علة فاعلة له يصبح أمرا محتما.

وتأييدا لتقريره المار، نذكر لأفلاطون نصوصا أخرى تصب في المجرى نفسه، يقول:

«إن كل ما ينشأ، ينشأ ضرورة بفعل علة، لأن من المستحيل أن شيئا أيا كان ينشأ بدون علة.. إن ما ينتج هو سابق بطبيعته على ما ينتج.. وإذا، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقا»[2].

ويمكننا صياغة برهانه العلي هذا في الصورة القياسية التالية:

إن كل حادث فهو يحتاج إلى علة توجده.

الكون حادث.

إذن للكون علة أوجدته.

فالمقدمة الصغرى، نراها مستغنية عن البرهنة لبداهتها وشدة وضوحها، بينما المقدمة الكبرى قائمة على أساس المشاهدة العيانية والتجربة، فالكون حادث،

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: أفلاطون في الإسلام ص 89 جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي لجالينوس، إخراج: حنين بن إسحاق.

(2) غلاب، مصطفى: مشكلة الألوهية ص 38.

والأشياء التي يزخر بها تحدث بصفة مستمرة. وعلى ذلك فالنتيجة تصبح منطقية تماما ومنبثقة من المقدمتين بالضرورة.

ولعل القارئ قد لاحظ أن القول بالعلة الثابتة والفاعلة للكون، يتوقف على مسألة استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، إلا أن أفلاطون عافى عن تذكير طيماوس به فهل ذلك راجع إلى شدة وضوحه للعقل بمقدار ما قد بلغت به مسألة احتياج الحادث إلى علة فاعلة من الوضوح؟ لعل الأمر يكون كذلك فعلا، وسنستوضحه بعد قليل.

وقبل عرض الانتقاد الموجه للبرهان المذكور، نود أن نشير، مرة أخرى،إلى أن الأسباب التي حملتنا على تصنيفه ضمن البراهين الطبيعية،مع أن العلية مبدأ عقلي لا تنتجه الحواس وإنما يستنبطه العقل من التجربة الباطنية، فذلك راجع إلى أن المبدأ العقلي المتمثل في أن لكل حادث علة مع عقلانيته الصرفة، فهو عاجز عن أن يكون معبرا لإثبات الألوهية إن لم يثبت وجود حادث في الخارج. وبعبارة أخرى فإن المبدأ العقلي في حد ذاته لا يكون برهانا بالقدر الذي هو قانون عقلي وإن استغلاله في البرهنة يصبح ممكنا فحسب وقت ثبوت الحدوث للعالم. ونرى أن هذا القانون العقلي يرجع، في الحقيقة، إلى قانون أشمل منه، وهو أن لكل معلول علة، وهذا القانون أيضا لا يتسنى له أن يثبت وجود علة في الخارج إلا إذا توفر مجال تطبيقه بثبوت وجود المعلول، أو ثبوت وجود العلة في الواقع الخارجي.

والخلاصة هي أنه مع الاعتراف بأن مبدأ العلية وقوانينها تعتبر عقلية، إلا أن تمرير الفكر بطريقة الاستدلال على وجود الله لن يجدي إلا عبر النظر في الطبيعة لاستجلاء حدوثها. وبما أن المتبع في برهان العلية هو هذا الأسلوب، كما لاحظنا عند أفلاطون، صح إذن تصنيف البرهان العلي ضمن الأدلة الطبيعية.ويجب أن يكون واضحاً لدى القارئ الكريم، بأن تصنيف البرهان ضمن الأدلة الطبيعية لا يعني فقدانه لعقلانيته إطلاقاً! إذ لا يتساوق البرهان الطبيعي بالحسي بالمرة، فليس كل برهان طبيعي حسي. أما ما يتعلق بهذا البرهان فهو عقلي عتيد ذلك لأن المبدأ الذي يتكل عليه الاستدلال برمته هو احتياج الحدوث إلى سبب. وهذا المبدأ شديد العقلانية لدرجة أن الحس لم يكن له دخل إطلاقاً في ابتكاره. نعم الحس الباطني - إن صح التعبير - أو التجربة النفسية وإطلاع المرء على أعماقه هو الأداة التي تم بها استخراج المبدأ المذكور من تكوين الإنسان، الأمر الذي سنشرحه لقرائنا بعد حين فحسب علماً بانه سبق وأن بيناه في الباب الاول وبصورة مفصلة. والحق، لا يوجد ثمة برهان يمكن إطلاق «حسي» عليه إطلاقاً. إذ الحس أداة جلب الواقع فحسب.

أما سائر عمليات التأمل والتفكير والاستنتاج فيه فراجعة إلى الإدراك العقلي.

3. انتقادات كانط على برهان العلية:

لكانط شبهتان على البرهان المذكور:

الأولى: لا يجوز لنا أن نمارس تطبيق العلية على ما وراء العالم الطبيعي، ومن الخطأ بمكان أن نفعل ذلك، لأنه سيوقعنا في مطب قياس الغائب بالشاهد!

والثانية: أن مبدأ العلية قائم على أساس استحالة عدم توقف العلل إلى ما لا نهاية، ويزعم كانط أنه لا يوجد دليل واحد صحيح يستطيع إثبات ذلك![1]

يبدو، وبمنتهى الوضوح، أن كانط يعاني من المشكلة في جانب نظرية المعرفة وكيفية إصابة الواقع. فهو يحصر الأحكام العقلية الأولية في نطاق عالم الحس و لا يسمح لها أن تنتج له معرفة بما وراء العالم الطبيعي، مع أن الأحكام العقلية الأولية والمستغنية عن البرهان، هي أحكام مستعلية عن التجربة ولا دخل لها في انبثاقها في الذهن. إضافة إلى ما مر، فإن مبدأ العلية الذي اعتمده البرهان، والذي يتلخص في أن لكل موجود حادث لا يملك وجوده من ذاته، لا بد وأن تكون له علة توجده، لحكم صريح لا يفرق بين الحادث أو المعلول الطبيعي و غير الطبيعي، كما أنه لا يفرق بين العلة الطبيعية و غيرها. فحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد. وهاك التوضيح:

مما لا شك فيه أن الذهن البشري يحمل نوعا من المفاهيم، والتي تعرف بالبديهية، ذلك لشدة وضوحها لديه فهو لا يحتاج إلى برهان يثبت له صحتها، وهذه المفاهيم تتمتع بقيمة يقينية عالية لديه، فمهما شككنا، لكننا لن نشك فيها إطلاقا. ومن جملة تلك المفاهيم التي يستند عليها الكيان المعرفي البشري برمته، مفهوم العلية، الذي يتكون من عدة عناصر أهمها أن لكل حادثة علة أوجدته. نقول حادثة وليس لكل موجود، ذلك لأن الوجود مستغن عن الاحتياج فلا توجد علة توجد الوجود! وإنما الحادث هو مورد الاحتياج إلى العلة، كونه وجود مسبوق بعدم زماني.

وقد نشأت أسئلة ثلاثة رئيسية بين الباحثين عن هذا المفهوم:

السؤال الأول: يتعلق بمصدر هذا المفهوم ما هو، فهل إن الذهن قد جلبه من واقع ما؟ أم أن التجربة أدت إلى انبثاقه؟ أم أن الذهن البشري يحمل هذا المفهوم معه منذ ولادته ونشأته؟

---

(1) زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية ص 335.

والسؤال الثاني: يتساءل عن السر الذي جعل المفهوم يتمتع بتلك الحدة من اليقين بحيث يعجز الشك من الولوج فيه؟

أما السؤال الأخير: فيود الإحاطة بمدى واقعيته وتطابقه بالخارج وإصابته للحقيقة.

وللإجابة على التساؤل الأول، مال البعض إلى التجربة واعتبروها تصلح لأن تكون منشئة له! ولكن جوابهم عاجز عن جر القناعة إلى جانبه، ذلك لأن التجربة نفسها متوقفة على أسبقية مفهوم العلية عنها فكيف ستؤدي والحال هذا، إلى إيجاده[1]؟ واختار آخرون رأياً حاصله، أن الذهن يحمل معه عند أولى لحظات حياته هذا المفهوم، وفسره ديكارت فيما بعد بالاستعداد الطبيعي لإدراكه[2].

الرأي الصائب في صدد الإجابة على التساؤل المطروح، حسب وجهة نظرنا، يكمن في النظرية التي ترى أن مفهوم العلية تم للذهن انتزاعه من المشاهدة والتجربة الباطنية النفسية. وبعبارة أخرى: لقد تم للذهن جلب هذا المفهوم من الواقع، ولكن ليس الواقع الخارجي، وإنما الداخلي. لا شك أن القارئ لا زال يحتفظ في ذهنه بالبيان الذي أوردناه إثباتا لهذه المسألة خلال الباب الأول، وهاهنا نعرضه من زاوية أخرى فنقول[*]:

فيما إذا ثبت أولا وجود مبدأ أول أوجد الكل، وثبت ثانيا، أن العلاقة التي تربط الإنسان به، هي علاقة الربط المحض، وثبت أخيرا، أن الإدراك ظاهرة غير مادية، فحينئذ سوف لن نتردد في القول بأن منشأ العلية في الذهن نتاج إطلاع الإنسان وعبر العلم الحضوري، بذاته وأن حقيقتها محض ارتباط بالعلة الموجدة. وبالتالي إطلاعه عبر التجربة الباطنية على أصل حقيقته وعلته الموجدة له. وإلى حين إثبات الأسس الثلاثة، فلدينا مسلك آخر نستطيع الإشارة عبره إلى منشأ إدراك العلية وهو إطلاع المرء على حياته الباطنية. فالنفس ميدان واسع تتواجد فيه حالات شتى، من عواطف ورغبات، وأماني وأحلام، وهي تزول تارة وترجع أخرى، فإطلاع المرء ومشاهدته لواقعه النفسي، أسعفه أن يبتكر المفاهيم المناسبة والمعبرة لتلك الحالات التي تقع على مسرح ذاته، ومفهوم العلية أحدها، إذ سائر تلك الحالات تتوقف في

---

(1) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي ج2 ص9.

(2) اللواتي، محمد رضا: المعرفة والنفس والالوهية في الفلسفة الإسلامية. ص 39 أنظر تعليق المصباح اليزدي في الهامش رقم 2.

(*) راجع ص 63 وص 78 من الباب الأول.

وجودها على وجوده هو، ويكفل له إدراك ذلك استنباط معنى العلية بسائر عناصره، والتي أحدها أن الحدوث مرهون لوجود العلة المحدثة.

يشير محمد تقي المصباح إلى ذلك فيقول:

«إننا ندرك أنفسنا وحالاتنا النفسية وصورنا الذهنية وافعالنا النفسية، مثل إرادتنا، بالعلم الحضوري، والآن نضيف أن الإنسان يستطيع أن يقيس كل واحد من الشؤون النفسية إلى ذات النفس من دون أن يلتفت إلى ماهية اي منها وإنما يركز على علاقاتها الوجودية، فيدرك أن النفس يمكن أن توجد من دون اي واحد منها، ولكن أيا منها لا يتحقق من دون النفس، وبالالتفات إلى هذه العلاقة، يحكم بأن أي واحد من الشؤون النفسية محتاج إلى النفس، أما النفس فهي ليست بحاجة إليها وإنما هي غير محتاجة ومستقلة، وعلى هذا الأساس ينتزع مفهوم العلة من النفس ومفهوم المعلول من كل واحد من الشؤون المذكورة»[1].

إن هذا الطرح، يجيب بدقة تامة عن السؤالين المتبقيين، فأما عن الثاني، وهو عن سر اليقين الموجود فيه فذلك راجع إلى أن منشأها لم يكن عبر توسط مفاهيم، وإنما بالإطلاع المباشر لواقع النفس من الداخل. إذ لا يغيب المرء عن ذاته، ولا عن حالاته النفسية، وهذا الإطلاع يهب للمفهوم قيمة يقينية عالية لأن نيله قد تم مباشرة ومن دون توسط مفاهيم ساعدت في نشوئه. ولعل القارئ لا زال يتذكر البيان الذي قدمناه عن العلم الحضوري في الباب الأول.

مرة أخرى، أشار المصباح إلى ذلك فقال:

«المفاهيم الفلسفية من قبيل الاحتياج والاستقلال، ثم العلة والمعلول، تنتزع من الوجدانيات والمعلومات بلا واسطة ونحن ندرك حضورا مطابقتها لمنشأ انتزاعها، وسائر المفاهيم الفلسفية أيضا تعود إليها.»[2]

أصبح الآن، جواب السؤال الأخير واضح تماما، فمفهوم العلية قد تم انتزاعه من الواقع، وإن كان ذلك الواقع نفسيا فهو، وعلى أية حال، مفهوم تمكن الذهن من ابتكاره لما شاهد الحوادث، وشاهد الذي تتوقف في وجودها عليه، فالحوادث تتمثل في الحالات النفسية، وموجدها وعلتها النفس. ففي مورد هذا المفهوم، هناك إطلاع

---

(1) المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ج1 ص 215 ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم.

(2) المصدر السابق ج1 ص 237.

مباشر على الواقع الذي تم انتزاعه منه. وهنا يكمن سر تمتع هذا القانون بحدة اليقين، لدرجة يمتنع عن الشك فلا يسري فيه إطلاقا.

وعند مشاهدة واقع آخر شبيه بذاك النفسي، أي مشاهدة أمر تبدو فيه حالة الحدوث و التلاشي، يطبق الذهن عليه حكم المعلولية تمام التطبيق، كما نصدر على سائر أنواع الحديد حكم التمدد بالحرارة من دون فرق.

هوذا **المصباح**، مرة ثالثة، يشير إلى المسألة فيقول:

«لتشخيص صحة أو خطأ القضايا الفلسفية لا بد من الالتفات إلى علاقة الذهن والعين (الواقع)، أي أن صدقها يعني كون محاكياتها العينية سواء أكانت مادية أم مجردة بشكل بحيث ينتزع الذهن منها المفاهيم المتعلقة بها»[1].

من حقنا الآن، أن نرفض دعوة **كانط**، حول منع تطبيق مفاد العلية على واقع غير مادي، ونرى أن ذلك يرجع إلى رؤيته الضبابية لمنشأ المفاهيم الفلسفية، وعجزه عن استجلاء موضوع مدى تطابق تلك المفاهيم بالواقع الخارجي سواء أكان ماديا أم مجردا. وقد دللناك عليه أيها القارئ فلا تغفل.

أما النقد الآخر **لكانط** على برهان العلية، والموجه إلى استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلعمري وإن وصلت البراهين التي تؤكد تلك الاستحالة إلى عشرة، فإن المسألة في أساسها غنية عن البرهان، وما ينقص طالبها هو الالتفات إلى جهة بداهتها المنطقية. ومرة أخرى فإن المشكلة لدى كانط، تكمن في نظرية المعرفة عنده، ومدى مطابقة المعارف الأولية للواقع الخارجي. وسوف نورد أروع برهانين عرضا لإثبات بطلان التسلسل، أحدهما برهان الأسدّ والأخصر للحكيم الفارابي، والآخر برهان الوسط والطرف للشيخ الرئيس.

4. ماذا أثبت برهان العلية؟

إن أقصى ما قدمه البرهان، وبكل نجاح، أن للكون وما يزخر به من أشياء، علة أوجدته! ذلك لأنه حادث والحدوث متوقف على المحدث. وتثبت للموجد سائر الكمالات التي أضفاها على مصنوعاته ولكن، هل إن ذلك الذي أوجد العالم يتمتع بجميع صفات الكمال من قوة وقدرة وإرادة وعلم وغيرها وبنحو الإطلاق، وهل هو واحد لا شريك له أم متعدد، وهو بسيط الذات أم مركب؟ يلوذ البرهان بصمت مطبق،

---

(1) المصدر السابق ج1 ص 240.

مما يسمح لنا أن نلجأ لمقدمة أخرى يتوجب علينا ضمها ضمن مقدماته حتى يتمكن من إضفاء ما يستوجبه مقام الألوهية من كمال.والمقدمة تلك هي أن سلسلة العلل لا بد وأن تنتهي إلى واجبة الوجود بالذات وإلا لما أمكن وجود شيء على الإطلاق. ذلك لأن العلة التي انبثق عنها الكون، إن كانت متوقفة في وجودها على غيرها، وهذه الغير إن لم تكن مستوجبة الوجود بذاتها لتسلسل الأمر والتسلسل إلى ما لا نهاية غير ممكن كما سيأتي برهانه. ومقام وجوب الوجود يساوق الغنى عن الاحتياج فيثبت الكمال الذاتي الذي تقتضيه الألوهية. إذن يلزمنا الآن أن نصيغ مقدمات البرهان مجدداً كالتالي:

كل حادث فهوَ يحتاج إلى علة توجده

الكون حادث

إذن له علة غنية الوجود بالذات أوجدته دفعاً للتسلسل.

ليلاحظ قراؤنا شدة العون الذي قدمته قاعدة استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية العقلية لبرهان العلية حتى يتحقق الغرض منه ولولاها للبث معطلاً أمداً بعيداً عن أن ينتج شيئاً ذي أهمية حقاً. ولا يفوتهم أن القاعدة المذكورة عقلية صرفة ولا ثمة موطئ قدم لأية مقدمة حسية فيها بخلاف البرهان نفسه فمقدمته الثانية حسية، وبذلك يستبين مدى احتياج الحس إلى العقل وتشبث الظاهر بالباطن وتوقف الرقيقة على الحقيقة، وما بالعرض إلى ما بالذات.

ثانيا: برهان الحركة: -

1. تمهيد

يصر عبد الرحمن بدوي على أن برهان الحركة هو أول برهان في تاريخ الفكر، مستخرج من منطق مذهب فلسفي يراد به الاستدلال على الألوهية، وواضعه هو المعلم الأول أرسطو[1]. ونحن نؤيد فحسب، إرجاع تاريخ برهان الحركة إلى واضع المنطق، إذ لا نرى في كلمات أفلاطون وضوحا ودقة فيما يتعلق بإثبات المبدأ الأول عبر برهان الحركة. أما تاريخ البرهنة بصورتها العمومية، فلقد أشرنا إلى أن أفلاطون يتصدرها بلا منازع.

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو ص 174.

ولنأت الآن إلى فكرة البرهنة، فهي تتلخص في أن الموجود المتحرك لا يحرك نفسه بنفسه، ذلك لأن الشيء لا يوجد في ذاته ما لا يوجد فيه، ففاقد الشيء لا يعطيه، فتحتم القول بوجود محرك للأشياء غير متحرك، ذلك لأن سلسلة العلل لا يمكن أن تتصاعد إلى ما لا نهاية. وبعبارة أخرى: لا بد لكل حركة من مبدأ يوجدها، وله مبدأ أيضا، فإن كانت المبادئ طبيعية، فتحتم تسلسل التساؤل لحين الوقوف إلى مبدأ غير متحرك، ونكون بذلك قد وضعنا قدمنا في ساحة ما وراء الطبيعة. وإليك الآن عدة تقريرات لمختلف الفلاسفة حول البرهان المذكور وجميعها ترجع إلى أرسطو، لذا نبدأ بعرض موجز لتصوره.

2. برهان الحركة عند أرسطو:

يعرف أرسطو الحركة بأنها **«كمال أول لموجود بالقوة من جهة انه بالقوة»** يريد بذلك: أن أي كائن يتمتع بالاستعداد لنيل كمال ما وهو الآن فاقد له، فهو يسير لنيله. فالقوة في كلامه يريد بها الاستعداد و الإمكان الموجود في الكائن والذي يؤهله لنيل الكمال. أما الكمال فليس المقصود به الأفضل، وإنما الكائن وبملاحظة القدرة الموجودة فيه للتغير تصبح كمالا له، وأخيرا «الأول» الذي أطلقه على الكمال فيريد به كونه مقدمة للوصول إلى الغاية[1]. وإذا أردنا الآن صياغة شرح للتعريف المار، فصورتها تكون كالتالي:

الحركة مقدمة يتذرع بها الكائن للوصول إلى غايته، وهي كمال لذلك الاستعداد لنيل تلك الغاية. **«وإضافة قيد الحيثية من جهة (انه بالقوة) لكي يحترز من الصورة النوعية للموجود المتحرك،لأن لكل موجود بالقوة – شئنا أم أبينا – صورة نوعية تعتبر كمالا اول له، لكن هذا الكمال الأول من جهة ما له من فعلية وليس من جهة ما له من قوة ولا علاقة له بالحركة»**[2].

والآن، كيف يستدل أرسطو بالحركة ليثبت وجود المحرك الأول الذي لا يتحرك؟ ذلك لأن المتحرك بحركته يخرج من القوة إلى الفعل، وينال صورة وجودية لم تكن فيه، فهل حرك نفسه وألبس ذاته صورة قد فرضت أنها لم تكن فيه؟ إن هذا القول يوقعنا في تناقض شنيع، **«فقد وجب أن نبحث عن علة أجنبية لكل حركة، ولما كانت كل علة ثانية معلولة لما قبلها، كان من المستحيل شرح الحركة أو حل**

---

(1) المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ج2 ص 281 مصدر سابق.

(2) المصدر السابق ج2 ص 281.

مشكلتها عن طريق العلل الثانية، وإذا فالقانون المنطقي يقضي علينا عند اهتدائنا إلى العلة مباشرة للحركة وهي لا شك متحركة أن نبحث عن علتها، وهكذا نصل إلى الكائن الثابت الذي يمد بالحركة كل ما عداه وهو منزه عنها ومن الطبيعي أن نصل إلى هذا الكائن، لأن السلسلة لا تمتد إلى غير نهاية، وهذا الكائن هو العلة التي تؤثر ولا تتاثر، وتخضع الحركات لناموسها ولا تخضع هي للحركات»[1].

ولنصب البرهان في قياس منطقي كالتالي:

الكون متحرك

المتحرك لا يكون علة حركته.

للمتحرك إذن محرك غير متحرك دفعاً للتسلسل.

3. برهان الحركة بتقرير ابن رشد:

يقول ابن رشد:

«تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك فله محرك، وإن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة،والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى فهو محرك بوجه ما، و إذا توجد فيه قوة على التحريك حين ما لا يحرك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه فلا يكون هو المحرك الأول. فإذا فرضنا أيضا هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى لزم فيه ما يلزم في الأول. فباضطرار إما يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل أن هاهنا محركا لا يتحرك أصلا، و لا من شانه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. وإذا كان كذلك، فهذا المحرك أزلي ضرورة»[2].

4. برهان الحركة بتقرير توما الأكويني:

يقول:

«من البين كما يشهد ذلك الحس، أن بعض الأشياء متحركة. وكل ما هو متحرك فهو متحرك بغيره ومن المستحيل أن يكون الموجود محركا ومتحركا

---

(1) غلاب، مصطفى: مشكلة الألوهية ص 43.

(2) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 124. تحقيق: أمين، عثمان.

بنفس الطريقة ومن نفس الاعتبار، أعني أن يحرك ذاته وأن ينتقل بذاته من القوة إلى الفعل. وإذن فإن كان الشيء متحركا فيجب أن نقول إنه متحرك بغيره. فإذا حدث بعد ذلك أن تحرك الشيء المتحرك بدوره فلا بد أن يكون متحركا بغيره، وهذا الأخير بآخر أيضا. لكن لا يمكن السير إلى غير نهاية، لأنه لا يكون ثم حينئذ محرك أول فمن الضروري إذن الوصول إلى محرك أول لا يحركه محرك آخر. وهذا المحرك الأول هو الله»[1].

ومرة أخرى، فإن مبدأ العلية المتمثل في أن لكل معلول علة، نجد تطبيقا رائعا له في برهان الحركة. إذ في مورد الحركة تثبت المعلولية للمتحرك، وبالتالي يثبت وجود المحرك الأول غير المتحرك.

5. الحركة بين منهج الكون والفساد والحركة الجوهرية

إن التحليل العميق، للأساس الذي تم اعتماده لتقرير برهان الحركة لدى أرسطو نفسه، ومن بعده سائر من دونه، يعرض البرهان للانهيار! ذلك لأن أرسطو كان قد قسم التغيرات الواقعة في الطبيعة إلى قسمين:

أ. تغيرات تدريجية وزمانية.

ب. تغيرات آنية تتم دفعة واحدة.

وقد أطلق على النوع الأول من التغيرات: «**الحركة**»، بينما أطلق على النوع الآخر: «**الكون والفساد**». ثم إن أرسطو ألزم النوع الأول من التغيير لظواهر العالم، بينما جعل جواهره وبواطنه تتغير تغييراً من النوع الثاني. «**إذن في نظر الفلسفة الأرسطية يغدو العالم ذات تغيير نسبي وثبات نسبي أيضا، بل والثبات يغدو صفة أقرب للعالم منها إلى التغيير، ذلك لأن تلك المدرسة على الرغم من إيمانها بعدم وجود ثبات في الطبيعة، ولكنها رأت التغيرات الواقعة في الجواهر التي قوام الطبيعة بها تغيرات آنية ودفعية**».[2]

تبين للقارئ، كيف أن برهان الحركة بموجب هذا التحليل، يصبح عرضة للنقد، ويحتاج إلى تقويم. وهذا «**مطهري**» يتبرع للقيام بهذا الدور:

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة ص 224.

(2) مطهري، مرتضى: الثابت والمتغير في الفلسفة. نقله إلى العربية: اللواتي، محمد حسين موسى. ص4 أنظر كذلك كتاب «الفلسفة» للمؤلف ذاته. نقله إلى العربية: شقير، محمد. ص 86.

6. برهان الحركة بتقرير مطهري:

يصح اعتبار تقرير «مطهري» التالي لبرهان الحركة تقويما للاعوجاج الواقع في أصول البرهان لدى أرسطو، وإن كان هو برهان مستقل لوحده وليست فيه شائبة تكرير برهان أرسطو المار، ذلك لأن المقدمة الثانية للبرهان ليست مذكورة في كلمات أرسطو إطلاقا، وإنما تتوقف على نظرية الحركة الجوهرية في الطبيعة التي شادها فيلسوف شيراز، هاك التقرير:

المقدمة الأولى:

تستند المقدمة الأولى من المقدمات الأربع للبرهان، على القاعدة الفلسفية الشهيرة «**أن كل حادث فهو مسبوق بقوة ومادة تحملها**»، ومعنى ذلك أن أية ظاهرة طبيعية، وقبل ظهورها على سطح الوجود، تكون موجودة على نحو آخر من الوجود تتمثل فيه بصورة الاستعداد للتواجد والانبثاق. فالبذرة تحمل استعدادا للتحول والنمو إلى شجرة، والمادة المنوية، تحمل سائر الاستعدادات للتحول إلى إنسان بعد سلسلة من العمليات التي تقع عليها.

المقدمة الثانية:

وهي ترى أن الطبيعة ومن دون استثناء تموج حركة تخرج عبرها من القوة إلى الفعل عبر التدرج. وتكمن نقطة اختلاف هذا البرهان عن برهان أرسطو في أن مقدمته هذه ترفض الاعتراف بالخروج الدفعي للطبيعة والمتساوق للسكون، وإنما ترى أن التدرج هو فحسب الأسلوب الذي تتبعه الطبيعة في انتقالها من طور إلى آخر.

المقدمة الثالثة:

تقرر المقدمة الثالثة، أن كل متحرك فهو محتاج إلى محرك، ذلك لأن المتحرك يخرج من حالة إلى أخرى جديدة لم تكن كامنة فيه قبل حركته، والقول بأن الشيء يخرج نفسه مؤداه الانزلاق في تناقض صريح إذ أن مفاده يكون أن الشيء يوجد في ذاته ما لم يكن فيه.

ونصل الآن إلى المقدمة الأخيرة، وهي تكاد أن تكون الثالثة نفسها إذ خلاصتها أن فاقد الشيء لا يعطيه، والموجود في درجة دنيا من الوجود كالمادة في شكلها البدائي الأول، لا يمكنها أن تمنح وجودا ذات رتبة عليا، كالنوع الإنساني الفائق. يقول مطهري:

«إن الإنسان في بدايته موجود بالقوة من حيث العلم والعقل، إن لديه استعداد وإمكانية لنيل هذه الصفات. ثم بعد طي مراحل وتحت تاثير مجموعة من العوامل يضحى عالما عقليا، وسؤالنا هنا: من أين تاتي هذه العلوم و المَعقولات وما منشؤها ومنبعها؟ فهل هناك شيء آخر غير اشعة النور تؤثر على الأعصاب البصرية وأمواج الصوت تؤثر على العصب السمعي؟ وهل أن هذه الأمور المادية التي تفتقر إلى العلم والعقل تستطيع أن تمنح الإنسان العلم والعقل؟ أم أن هذه الأمور مجرد علل إعدادية أي أنها تهيئ الاستعداد لنفوسنا؟.. إن هناك تكاملا في عالم الطبيعة، أي أن الطبيعة باستمرار تطوي طريقها من مرحلة النقص إلى مرحلة الكمال. وما تفتقر إليه من كمال تتوفر عليه تدريجيا وهذه الكمالات تستلهمها من مركز ومنبع وهو غير الطبيعة. إذ افترضنا أن الطبيعة تبدأ عملها من النقص والفقر و تدريجيا تتوفر على الكمال، فلا بد من وجود حقائق ومراكز غير الطبيعة تهدي الطبيعة وتسوقها من النقص إلى الكمال»[1].

7. تجرد المحرك الأول:

لاستكمال صورة برهان المحرك الأول، يلزمنا التنبيه على أن تجرد المحرك الأول لأمر حتمي ولا بد من ذكره ضمن مقدمات البرهان. ذلك لأن ما لا يتحرك لا بد أن يكون فاقداً للمادة المتحركة بطبيعتها، ومستلزم ذلك أن يكون مجرداً. وعليه فمقدمات البرهان لتكن كالتالي:

إن كل متحرك يخرج من القوة إلى الفعل تدريجياً فهو محتاج في حركته إلى غيره

سلسلة المتحركات لا بد لها أن تنتهي إلى ما ليس بمتحرك اي المتجرد[2]

سلسلة المجردات لا بد وأن تنتهي إلى الغني بالذات دفعاً للدور والتسلسل.

8. ماذا أثبت برهان الحركة؟

إن قصوى ما ينتجه البرهان هو أن ثمة موجوداً يقف سبباً وراء سائر الحركات

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة ص 390 ترجمة: أبو رغيف، عمار.

(2) أفرد الطباطبائي هذا الشرط كمقدمة ثالثة ضمن مقدمات البرهان وتبعه في ذلك المصباح اليزدي. أنظر: نهاية الحكمة والتعليقة عليها ج2 ص 284 التعليقة رقم 401.

الموجودة على صفحة الوجود. وبمعونة قاعدة بطلان التسلسل نستطيع إثبات الغنى الذاتي في المحرك الأول بعد ملاحظة تجرده. وهكذا فإن القاعدة أضفت كما فعلت في البرهان السابق الاستقلال والغنى على المحرك الأول ورفعته بذلك إلى المقام الذي تقتضيه الألوهية من كمال. ولولاها، لكان شأن المحرك الأول الغير المتحرك غير مبين إن كان مطلقاً أم مقيداً ومحدوداً، بسيطاً أم مركباً، واحداً أم كثيراً!

ثالثا: برهان الحدوث:-

1. تمهيد

تذكرنا لفظة الحدوث بصراع عقائدي رهيب، وقع بين متكلمي الإسلام وفلاسفتهم، ففي الوقت الذي أصر المتكلمون على أن يثبتوا للعالم حدوثا زمانيا، وأن يجعلوا لخلقه وقتا ثابتا بالدقيقة والثانية، أنكر الفلاسفة أن يكون للعالم موعدا وجد فيه، إذ الزمان نفسه رهين لوجود العالم فكيف له أن يسبقه فيكون قبله؟ ولكي يدفعوا عنهم تهمة القول بشريك للباري في الأزلية – وهي تهمة بارعة ألفقها المتكلمون عليهم بذكاء شديد – ابتدعوا فكرة الحدوث الذاتي وأثبتوه للعالم، إلا أن المتكلمين لم يكونوا ليرضخوا لما أنكروه أولا.

وابتدر صدر الدين الشيرازي بحل فلسفي قائم على أساس إثبات الحركة الجوهرية، والذي بموجبه أثبت حدوث العالم دون أن يضطره إثباته هذا إلى نفي أزلية الحركة وأبديتها ودون أن يتنكر لقواعد العقل الصريحة من قبيل أن كل ما وجب وجد، وأنه إذا وجدت العلة فوجود معلولها حتمي، وغيرها. ولم يكتف إنجاز اكتشاف الحركة الجوهرية بإنهاء ذلك الصراع المرير وبما يرضي به الطرفين فحسب، وإنما تعداه ليحل معضلة العلاقة بين الحادث والقديم والمادي والمجرد، والروح والجسد. ونستميح العذر من قرائنا إذ إننا غضضنا الطرف عن شرح المسألة، لأن التحقيق فيها خارج عن عهدة هذه الدراسة، إلا أننا نعدهم بطرح دراسة شاملة عن الحركة الجوهرية عند الفيلسوف الشيرازي، إنشاء الله العزيز.

لنرجع إلى ما كنا فيه، وقبل تقديم موجز عن البرهان وبيان المقدمات التي يتوقف عليها، نود أن نشير إلى أن للبرهان تقريراً وفق منهج علماء الكلام، وتقريراً آخر وفق منهج فلسفي يقر بالحركة الجوهرية ويحاول صياغة الدليل بالنظر إلى هذا الاكتشاف.وإليك الآن تقرير البرهان بحسب منهج المتكلمين:

2. برهان الحدوث وفق المنهج الكلامي:

لقد تعاطى المتكلمون المسلمون برهان الحدوث[1] بصورة مذهلة لدرجة بات قريناً بهم فمتى أطلق صرف الذهن مباشرة نحوهم. ونحن سننقل فحسب، ما نقله الفيلسوف والمتكلم في آن واحد، أعني نصير الدين الطوسي، شارح الإشارات للشيخ الرئيس، في رسالة قواعد العقائد عن المتكلمين برهان الحدوث كالتالي:

«كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فكل جسم حادث»[2].

هذه الحجة، كما يقول الطوسي، تستند على أربع دعاوى:

أولها: إثبات وجود الحوادث.

والثانية: إثبات عدم خلو الأجسام منها.

والثالثة: بيان حدوث الأجسام.

والأخيرة: تكون نتيجة طبيعية للمقدمات المارة وهي أن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فأما المقدمة الأولى فظاهرة، وإثباتها لا يحتاج إلى تجشم دليل. وأما الثانية فتدل عليه الحركة، وأما الثالثة فلزوالها وتبدلها، وأما الأخيرة فظاهرة، ذلك:

«لأن جميع الحوادث معدومة في الأزل، فالشيء الذي لا يخلو منها لو كان موجودا في الأزل لكان خاليا عنها وهو محال. فإذن ثبت أن الأجسام حادثة».[3]

3. تقرير الطباطبائي لبرهان الحدوث الكلامي ونقده له

رتب الطباطبائي البرهان في أربعة مقدمات هي كالتالي:

1- الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان.

2- كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فالأجسام حادثة.

---

(1) راجع: شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص 118، والمطالب العالية للرازي ج1ص210، والتمهيد للباقلاني ص 23، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص13، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص9، ولمع الادلة للجويني ص81.

(2) الطوسي، نصير الدين: تلخيص المحصل ص 441.

(3) المصدر السابق ص 442. لا يخفى على القارئ ما يكمن من وهن في هذا التقرير. فلقد فرض أزل معدومة فيه الحوادث الامر الذي يجر إلى التساؤل التالي: وما الأزل إذن؟ أهو حادث؟ فعاد الإشكال! وإن لم يكن كذلك فتعدد القديم وهو ما لا يرضى به المتكلمون إطلاقاً.

3- الأجسام تفتقر إلى محدث لأن كل حادث فهو محتاج إليه.

4- المحدث غير جسماني دفعا للدور والتسلسل.

ثم إنه اعترض على المقدمة الثانية، وهي الأخيرة بتقرير الطوسي، ووصفها بأنها «**لا بينة ولا مبينة**»[1] وتبعه في ذلك **المصباح اليزدي في تعليقاته على نهاية الحكمة**[2]. ذلك لأن المتكلمين يحصرون التغيير في الأعراض فحسب، أما الجوهر الذي تستند عليه تلك الأعراض فهم لا يقولون بلزوم تغيره، وإن تغيرت الأعراض، وهذا غير كاف للقول بحدوث الأجسام. نعم تتم الحجة على القول بالحركة الجوهرية فحسب وسريان التغير في الجوهر[3].

إذن الاعتراض ناظر إلى القول بحدوث الأجسام نظرا إلى التغيرات الواقعة في الأعراض فحسب، واستثناء الجوهر عن الحركة والتغير والحدوث. ونرى من جانبنا أن الاعتراض في محله فعلا، إذ الأعراض كاللون والطعم والرائحة، تغيرها رهين تغير المحل الذي تتوقف عليه في وجودها، أي الجوهر، فتغيرها دون تغير محلها غير صحيح.

والخلاصة: دليل الحدوث إنما يصح اعتباره كذلك فيما إذا قلنا شمول الحدوث حتى للجواهر، وإلا فإن جهة الجوهر لن تكون متغيرة، فالقول بتغير الأجسام نظرا إلى تغير الأعراض لن يستقيم أساسا، بل سيكون هناك نوع من التغير الواقع في الأعراض، ونوع من السكون الواقع في الجوهر، فلا تغير إذن، لذا تحتم القول بحركة الجوهر، وتبعا لحركته تتحرك وتتغير الأعراض، فلم يعد جهة في الجسم غير متغيرة، عندها تستقيم الحجة ويثبت الدليل. ويغنينا هذا البيان عما فرضته المقدمة الرابعة من البرهان كما رتبه المتكلمون حسبما نقله لنا الخواجة نصير الدين الطوسي.

4. برهان حدوث العالم الفلسفي بتقرير الطباطبائي:

من الضروري أن نلفت الانتباه إلى أن الطباطبائي ببرهانه هذا لا يريد إثبات حدوث الأجسام، فذاك أمر ثابت عنده وقت تصحيحه للمقدمة الثانية من برهان الحدوث وعلى القول بالحركة الجوهرية المار ذكره. فهو هنا بصدد إثبات حدوث

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج2 ص 287.

(2) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة ج 2 ص 287 التعليقة رقم 403.

(3) المصدر السابق ج2 ص 287.

العالم برمته حدوثا زمانيا، وهو بذلك يسلك الطريق نفسه الذي سلكه صدر الدين، خلافا للفارابي وابن سينا. وموجز بيانه هو كالتالي:

العالم عبارة عن حركة هائلة لا قرار لها وفقا للقول بالحركة الجوهرية في صميم الطبيعة، وكل قطعة من قطعات العالم حادث حدوثا زمانيا ومسبوق بعدم زماني، وبموجب ذلك صح القول إن مجموع العالم كله كذلك، إذ ليست له حقيقة وراء أجزائه، وأجزاؤه تحدث باستمرار، فالعالم حادث حدوثا زمانيا.(1)

يتوقف البيان المار على مقدمات ثلاث، دعونا ننظر فيها:

1- أن العالم عبارة عن مجموعة من الأجزاء الطبيعية والوقائع المادية ليس إلا، ولا يتصور له حقيقة أخرى غير تلك الأجزاء.

2- أن العالم عبارة عن حركة لا ثبات فيها إطلاقا، وليست الحركة إلا حدوث تدريجي مسبوق بعدم زماني.

3- بما أن العالم ليس إلا تلك الأجزاء التي تحدث عبر الحركة حدوثا بعد عدم زماني، فالعالم كله حادث حدوثا زمانيا.

5. اعتراض ورد:

هاهنا اعتراض سجله محمد تقي المصباح في تعليقاته النفسية والقيمة على نهاية الحكمة لأستاذه الطباطبائي حاصلها: أن الحجة المذكورة غير تامة إذ أن إسراء حكم الأجزاء على المجموع غير صحيح على أساس أن المجموع لا يسبقه عدم زماني(2)! وأود هنا أن أستميح الإذن للإدلاء برأي تجاه الاعتراض المثار، إذ أراه في غير محله ذلك لأنه لا حقيقة للمجموع إلا بأجزائه، والأجزاء مسبوقة بعدم زماني، فصح إسراء الحكم فعلا ولم يكن ليصح إن كان للمجموع وجود وراء وجود أجزائه وبغض النظر عنها.

وفور ثبوت حدوث العالم، تثبت حاجته إلى محدث غير حادث دفعا للدور و التسلسل.

6. ماذا أثبت برهان الحدوث؟

وللمرة الثالثة، نلاحظ أن البرهان يعطينا دليلاً محكماً على أن لكل حادث علة

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج2 ص 402.

(2) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة ج2 ص 399. التعليقة رقم 477.

توجده، وبما أن الكون حادث فهو محتاج إلى موجد. ولكن ما شأن الموجد وفاعل العالم، وما مدى إطلاق وجوده؟ أهو متوقف في وجوده إلى غيره أم لا؟ أهو مستجمع لجميع صفات الكمال؟ وهل هو صرف الحقيقة بسيط الذات؟ لا يستطيع البرهان بأن يبت في ذلك ببنت شفة! تحتم إذن اللجوء إلى قاعدة استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية لإثبات الإطلاق الوجودي في المحدث. ومرة بعد مرة يستبين بجلاء شدة احتياج تلك البراهين إلى هذه القاعدة العقلية المتينة.

رابعا: برهان النظام:-

1. تمهيد: بين الغاية والنظام

اشتهر برهان النظام لدى فلاسفة الغرب بالدليل **«الطبيعي اللاهوتي»** وهو سير يقطعه فكر الإنسان من قرية الطبيعة التي يقطنها، متوجها شطر وعي عال يكمن وراء الأنظمة المحيرة للعقل، محاولا استجلاؤه لحل تساؤلاته العويصة التي تتعلق بمبدئه ومنتهاه. وله مقدمات تكمن قوته المنطقية فيها، إذ منها تتولد القناعة بالوعي المتعالي والمهيمن على الطبيعة بتصميماته المذهلة للب. ولا عجب أن تتولد القناعة من هكذا مبادئ، إذ ذاك هو عصب قضيتها.

وقبل ممارسة عملية التأمل في تلكم المقدمات وفحص مدى صلاحيتها للبرهنة، من الضروري أن نستعرض مجموعة من المفاهيم التي يصعب الاتفاق عليها عادة وقتما يجري الحديث عن برهان النظام، وأهم تلك المفاهيم، مفهوم النظام نفسه، ما الذي نقصده بالدقة والتحديد من النظام؟ إن هذا سيجنبنا الخروج عن أصل البحث الذي نحن بصدده.

أفلاطون، في محاورة «القوانين»[1] تساءل على لسان «كلينياس»: **«هل توجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الله؟»** ورد: لا! معتمدا على نظام العالم الموجود بنحو هندسي فذ الدال على المهندس الأعظم. ولذا فالبعض يرى أن أفلاطون أقام صيغة برهان النظام عندما أوعز على حركة الأرض والشمس والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين ورأى في كل ذلك براهين تدل على وجود الله. إذن أفلاطون يرى أن النظام هو هذا التدبير الرائع الموجود في الطبيعة، فالأوضاع قد تم ترتيبها بنسق يسمح للحياة أن تستمر دورتها بهذا النحو المنظم. فهل هذا هو

---

(1) زيادة، معن: موسوعة الفلسفة العربية ج2 ص 102 مقالة عطية، أحمد عبد الحليم.

إذن المعني بالنظام أم أن لأحدهم تصورا آخر عنه؟

جاء في موسوعة الإلهيات النفيسة، أن النظام «**ليس في الحقيقة إلا أمور ثلاثة: الأول، الترابط بين أجزاء متنوعة ومختلفة من حيث الكمية والكيفية.الثاني، ترتيبها وتنسيقها بنحو يمكن التعاون والتفاعل فيما بينها. الثالث، الهادفية إلى غاية مطلوبة ومتوخاة من ذلك الجهاز المنظم.**»[1]

«مطهري»، عول كثيرا على البند الثالث المذكور في المعنى المار للنظام، فهو، مع أنه فسر النظام بالإتقان[2]، إلا أنه اشترط في برهان النظام شرط الغاية حتى تتم البرهنة عبره، قال: «**أما الإلهي، فيعتقد بأن نظم العالم لا يمكن توجيهه إلا بالقول بالعلة الغائية**»[3] وقال: «**فبمجرد فرض العلة الفاعلية بعنوان كونها المؤثر الوحيد في إيجاد هذا النظم غير كاف، بل لا بد من مؤثر آخر ذي شعور وإدراك وعلم يتمكن من الاختيار لما يكون في نظره مناسبا، وهكذا يختار ثانيا بعد اختياره الأول، وهذا البيان بيان تام**».[4]

لنستوضح جيدا ما يرمي إليه الرجل قبل التعرض لكلامه بالتحليل، فهو يرى أن العالم إن كان يدل على وجود علة فاعلة له، فنظامه يدل على أن علته الفاعلة تتمتع بإدراك وشعور وعلم، فكما أن مجموعة من الخطوط ستدل حتما على أن يد ما قامت برسمها، فإن قصيدة بديعة المعاني لا يكفي القول بأن يدا ما كتبتها، فالعلة الفاعلة غير كافية لتوجيه صدور هذه القصيدة، بل لا بد من إثبات العلم والإدراك في العلة الفاعلة حتى يمكن قبول صدور كل تلك المعاني العالية عنها.

ويذهب بعد ذلك، وفي خطوة جريئة، إلى أبعد عن هذا، فهو يرى أن فرض الفاعل على نحو يتمتع بشعور وإدراك، هو عينه فرض للقصد والغاية فيه، ذلك لأن النظام هو واحد من عدة خيارات مسجلة في جدول أعمال العلة الفاعلة، وإن اختياره مرة بعد الأخرى، مسلكا منظما لعمل، دال على جهة القصد والغاية في توجهه هذا، يقول: «**نحن نقول بعدم كفاية العلة الفاعلية لوحدها في القيام بمثل هذا الفعل، بل لا بد من توجيه مركزي لهذه الطاقة التي بواسطتها تكتب تلك الكلمات، تمكن الإنسان من حسن الانتخاب والانتقاء، بنحو يكون كل شيء وسيلة وسببا**

---

(1) سبحاني، جعفر: الإلهيات ص 57.

(2) مطهري، مرتضى: التوحيد ص 68 ترجمة الخزرجي،إبراهيم.

(3) المصدر السابق ص 67.

(4) المصدر السابق ص 81.

لتحقيق هدف معين، الهدف الذي لا يكفي في تحقيقه العلة الفاعلية لوحدها، بل لا بد من فرض العلة الغائية أيضا، وهذا معنى أن الفاعل لا بد أن يكون ذا شعور وإدراك».

ويضيف ردا على أحد أسئلة الحاضرين: **«هو قاصد لذلك في انتخابه لأنه دائما وفي كل خطوة يخطوها يكون على مفترق طريقين، تجده يختار أحدهما وهكذا في الخطوة الثانية يكون على مفترق طريقين أو ثلاثة أو أكثر فينتخب الأفضل. وهذا هو النظام الحاكي عن وجود العلة الغائية في الأفعال.»**[1]

الآن، وبعد أن استوضحنا مراد الفيلسوف الكبير عما كان يعنيه لما وضع الغاية شرطا أساسيا لإنجاح برهان النظام، لنقم بتحليل لكلامه على نحو يمنحنا القدرة على تسجيل رأينا بوضوح تام، وذلك عبر هذا المثال:

إنك، وبعد عودتك لمنزلك من نهار عمل شاق، تجده مرتبا ومنتظما، وهذا الترتيب والتنظيم يدلان على أن يدا ما، أنت قد تعرف صاحبها جيدا، قد رتب كل ذلك. وفي الوقت نفسه، فإن الفوضى والعبث إن واجهتك في منزلك، لا سمح الله، فسوف تدل كذلك، على أن يدا ما فعلتها ووضعت آلة حلاقة شعرك في الثلاجة! فالنظام و الفوضى معا يدلان على الفاعل، أي **«العلة الفاعلة»** كما يحب الفلاسفة أن يعبروا عنه.

إلا أن الترتيب والتنظيم سيدلان على أن العلة الفاعلية – أو الفاعلة – تتمتع بذوق عال، وتدرك تماما وسائل الراحة وكيفية توافرها، بينما سيدل فعل وضع الخزينة الأساسية للمنزل في المطبخ على قلة ذوق الفاعل وجهله بأقل معرفة يمكن تحصيلها في هذا المجال. خلصنا إذن، أن الترتيب والتنظيم يدلان على وجود العلة الفاعلية حتما، وعلى تمتعها بالإدراك والعلم. ولكن هل يدلان أيضا، على أن هنالك غاية يسعى إليه الكون عبر تلك الأنظمة الثابتة في كيانه؟ وأعظم من هذا، فهل الغائية قرينة العلم والإدراك بحيث فرض أحدهما دال على وجود الآخر؟ فهل من اللازم للنظام، ولكي يكون نظاما أن يكون ذا غاية وهدف يتجه نحوه وإلا فلا ثمة نظام إن فقد هدفه؟ وهل يصبح لزاما على العلة الفاعلة، ولكي تكون ذا إدراك وعلم، أن تكون علة غائية أيضا، وإلا بطل علمها وإدراكها؟

إن «مطهري» يجيب بالإيجاب وبضرس قاطع، فهل الحق معه؟ أم أن المسألة

---

(1) المصدر السابق ص 69.

ليست على هذا النحو من الارتباط كما تصورها، وأن بالإمكان فصل الغاية كجزء لا يتجزأ عن النظام، لكي يصبح النظام وحده كفيل للنهوض بمسؤولية إثبات وجود المنظم الأعظم، كما أنه من الإمكان فصل الغائية عن العلم والإدراك على نحو لا يبطل العلم إن رحلت الغائية عنه؟

لنتساءل مجددا، هل ثمة علاقة بين النظام وبين الغاية؟ هل يجب للشيء أن يتجه صوب هدف ما حتى يكون منظما وإلا بطل التنظيم فيه؟

إن إشارات المرور تقوم بتحقيق مجموعة من الأهداف عبر ما تؤدي إليه من تنظيم عملية السير، ومن تلك الأهداف منع اختناق الشوارع بزحمة السيارات، والعمل على تفادي وقوع الحوادث في الطرقات المكتظة، ولنتساءل: إن ضبط حركة السير عبر الأضواء، أو عبر شرطي المرور، تنظيم وترتيب حتما، وله غاية فعلا، ولنطلب من القراء أن يقوموا، بالطبع في أذهانهم فحسب، تجريد هذا التنظيم عن غايته تلك، اي أن واضع هذا التنظيم، لم يكن يستهدف عبره تحقيق أي غرض، حينئذ نقول: إذن ما الداعي الذي دعاه إلى إيجاد نفس التنظيم هذا؟ أليس فعله سيصبح لغوا لا طائل من ورائه؟ إن الهدف والغاية بمثابة العلة التي أوجدت ذلك التنظيم في الخارج، فإن قمنا بسحبه من فكر المنظم لرفع اليد عن التنظيم بالمرة إذ لا مبرر له عندئذ حقا. أليس هذا صحيح أم أن للقراء رأياً مختلفاً حول ذلك؟ أليست اليد التي رتبت لك منزلك وعطرت الأجواء فيه بالبخور، كانت تستهدف أمرا أم لم تكن؟ حتما كانت تسعى لغرض، فإن جردناها عنه، هل ستظل محافظة على عملها ذاك، وتجد لها مبررا تدعوها للإتيان به؟ حقا لقد كان الهدف جزءاً أساسياً من العملية كلها.

ولنحك قليلا عن موضوعنا الأساسي، فالعلة الفاعلة إن كانت لا تستهدف هدفا عبر القوانين السائدة في الكون، فتكون قد رجحت الأنظمة والقوانين عن العبث بلا مرجح، ألن يدل هذا إذا، على غياب الوعي في العلة الفاعلة، المميز لها بين فعلين مختلفين من الأفعال، أحدهما التنظيم والآخر العبث؟ و أليس هذا مؤداه تعطيل العلم وضعف الإدراك في العلة الموجدة، وتهاويه إلى الحضيض؟

للنظر إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي سلوك الفعل طريقا معينا بين طريقين إن لم تكن عدة، أكان الفاعل يستهدف أمرا من وراء اختياره لأحد الطريقين أم لا؟ فالحيوانات تدفع ثاني أكسيد الكربون الذي قوام حياة النبات عليه، بينما يلفظ هذا الأخير الاوكسجين الذي تتوقف حياة الإنسان والحيوان عليه، فلو انحرف هذا الفعل قليلا، كان امتنع النبات من لفظ ما يحتاج إليه الحيوان، لانقلب نظام الطبيعة بأسره، ولاستنفذت الحياة الحيوانية والنباتية.

فهذا الفعل الذي ينسق بين زفير النبات والحيوان بهذا النحو، يقابله عدم التنسيق، وهما معا ضمن مجال قدرة الفاعل، إلا أنه اختار الأول دون الآخر، فهل لاختياره غاية أم لا؟ لنختر أولا غياب الغائية، فنقول أنه لا توجد غاية جعلته يختار أحد الفعلين على الآخر، فحينئذ نواجه هذه الاحتمالات في تفسير تحقق أحد الفعلين دون الآخر:

1- إما أن كلاهما يؤديان إلى نتيجة واحدة، ولكن الأمر خلافه. فأحد الفعلين تتوقف الحياة عليه، بينما تزول على الآخر.

2- وإما أن إدراك الفاعل عاجز عن تمييز الفوارق بين الفعلين، وإن اختياره لأحدهما دون الآخر نتج عشوائيا في ظل غياب العلم المميز بينهما! وهذا أمر لا يمكن قبوله إذ الدقة في الصنع والإتقان العظيم في الكون يؤكد على أن العلة الفاعلة تتمتع بإدراك غاية في الكمال، ناهيك عن أن تكرار الاختيار الذي تتقوم به الحياة لا يدل على العشوائية، بل يدل على العلم والإرادة و التصميم. بالتأمل في الاحتمالين المذكورين، يتبين سقمهما وعجزهما عن أن يقوما بتفسير صدور أحد الفعلين دون الآخر عن العلة الفاعلة، فلنختر الآن الغائية كجزء أساسي في عملية صدور أحد الفعلين دون الآخر، فماذا نجد؟ ألسنا نجد أننا نستطيع وبمنتهى اليسر والسهولة، تفسير سبب اختيار العلة الفاعلة أحد الفعلين دون الآخر؟ نعم فعلا، نستطيع الآن أن نفسر ذلك فنقول: هنالك غاية جعلت العلة الفاعلة تختار أحد الفعلين دون الآخر فالغائية غير غائبة عن الفعل كما أنها موجودة ومتحققة لدى الفاعل.

لنرجع إلى مسألتنا الأساسية، ولنرى أين نحن منها الآن. لقد كنا نتساءل: هل ثمة علاقة بين النظام والغاية؟ أليس كذلك؟ حسنا! هل لدينا جواب عن هذا التساؤل الآن؟ نعم، الإجابة هي: أن النظام لم يكن ليجد طريقه إلى التحقق إلا تحت ظل الغاية، إذ لا مبرر له إطلاقا إلا على القول بالعلة الغائية. لقد درسنا احتمالات تحقق الفعل بغياب الغائية فما وجدنا ما يبرره، بل رأينا أن تحققه غير ممكن إلا على القول بالغائية. وعليه، فالنظام عبارة عن سوق الفعل صوب غاية ينشدها، وأما بغير ذلك فيغدو النظام فاقد لما يمنحه معناه ويبرر وجوده. صح إذن ما ذهب إليه مطهري عندما رأى أن بين النظام والغائية علاقة وطيدة بحيث لا يكون النظام نظاما بغيابها. وإذن، البرهنة بالنظام تصح بملاحظة الغائية كطرف أساسي فيما أسميناه نظاما.

ينتابنا العجب عندما نسمع، أن **كانط**، ذلك الفيلسوف الكبير، الذي ما برح كتاب

الفلسفة في عالمنا العربي عن تمجيده وتعظيم فلسفته، ينتابنا العجب حقا عندما نسمع اعتراضه على أمثال النتائج التي توصلنا لها، بحجة أنها تكشف لنا عن عقل الإله وطريقة تفكيره، الأمر الذي يعده كانط غير ممكن على الإطلاق!![1]

ولنسأل قراءنا: أحقا انكشف لكم، بعد ثبوت الغاية في فعل الخالق، أيها الأعزاء، طبيعة الإله الصانع؟ أم أن قصارى ما توصلنا إليه هو أن الإله الصانع، لا يعبث بفعله، بل يسوقه نحو غاية مرسومة له، وأن النظام دال على الغائية؟

لنرجئ انتقاد كانط لموقع أفضل ولنسلك سبيلنا نحو النهاية، فلقد كنا قد عرضنا تساؤلا آخر في حينه السابق، وجعلناه توأما للذي جاوبنا عليه لتوه، وهو: أمن الإمكان بمكان، أن تتوفر العلة الفاعلة على العلم والإدراك، ويصدر عنها الفعل بلحاظ ذلك وحده، دون أدنى علاقة تربط العلم بالغاية؟ لا شك أن القراء قد أدركوا جواب التساؤل تماما، فلقد تبين مما مر، أن علم وإدراك العلة الفاعلة، لا يكفي مبررا لانتخاب أحد الفعلين على الآخر، بغياب الغاية من الانتخاب، وفك العلم عنها.

لقد فرغنا، وأخيرا، عن بيان ما أردناه تمهيدا للدخول في المبحث، وتبين لنا تماما معنى النظام، فالآن بمقدورنا سلوك درب المبحث دون خوف من التيه عن صراطه المستقيم.

2. نظرة إلى مقدمات البرهان:

لنعد الآن إلى حيث كنا، ولنلق نظرة لا تخلو عن عجالة على مقدمات هذا العمل الفكري الجميل، على أن نعود فنتأمل ونجيل الفكر المدعوم بالعشق للتدبر في فحواها.

إن أولى تلكم المقدمات، تقر وتؤمن بواقع خارج عن حدود الذهن، تستطيع أدوات المعرفة إلقاء أضواء التقصي عليه، وتقديم نسخة عنه للذهن بل صياغة وجود ذهني له في أعماق الإدراك الإنساني، وعلى غرار وجوده الخارجي، و نقول وجوده طالما أن عالم الذهن نمط من الوجود وواقع من الوقائع، غير أن أحكامه، فحسب، تختلف عن أحكام وجوده الخارجي، نظرا إلى التفاوت الحاصل بين العالمين.

هذه المقدمة، تجنبنا التيه في مفازات الشك، والضياع في عالم المثالية، لأنها لا تكتفي بالقول بوجود الواقع الخارجي فحسب، وإنما تتعداه إلى الوثوق بمقدرة أدوات المعرفة من لقط صورة صادقة عنه ووضعها بين يدي القدرة المتأملة في الإنسان.

---

(1) زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية ص 336.

دعونا نقيمها على طبق البرهان، عبر صياغة هذه العبارة، نرجو من القارئ التأمل فيها: نقول، الإنسان بقواه العلمية، لا محيص له عن إدراك الواقع! والدليل عليه أن الإنكار سيتكأ على الاعتراف وإن بمسألة واقعية ما. لندع القارئ يعاين بنفسه ما ادعيناه، وليتأمل أبسط أشكال إنكار إمكانية العلم من إصابة الواقع، والتي تتمثل في هذه العبارة:

«إدراك الإنسان يعجز عن إصابة الواقع ومعرفته»! ألا يلاحظ القارئ بأن الجملة تلك تتضمن اعترافاً، على الأقل، بهذه القاعدة وواقعيتها؟! فإن حاول صاحبها أن يرميها في هشيم الشك وسمح لرياح الإنكار أن تذروها بعيداً عن الواقعية لانهار ما ادعاه وفقدت الجملة مصداقيتها إذ لا واقعية لها. وإلا فقد لزمه الاعتراف، على الأقل، بواقعية واحدة وهي هذه، فينهار مدعاه مجدداً. ثم، ليلاحظ القارئ أن الإنكار السابق، قد استند على قاعدة استحالة اجتماع النقيضين كمسألة لا تقبل الشك، لأنها إن تعدتها، للزم أن تقبل الدعوة المذكورة نقيضها فتنهار تماماً. إذن كل السبل أمام إنكار الواقع مغلقة حقاً وإن المرء يكلفه قبول وإن واقعية واحدة، لكي يحاول إنكار الواقع. وسيكون الإنكار ذلك قائماً على الاعتراف بواقعية أخرى وهي أن النقيضين لا يجتمعان. وبذلك فقد أثبتنا المقدمة الأولى بمنتهى اليسر(*).

والمقدمة التالية للأولى، تعترف بوجود أنظمة وقوانين تسري على الطبيعة سريان الرياح بين جوانبها، بحيث يصبح سريان الرياح هذا أيضا وفقا لتلك الأنظمة، لا تحيد عنها بشبر. والأمر لا يتوقف عند تسجيل اعتراف بأن الطبيعة قرية يسودها قانون! بل يتعداه إلى الإقرار بدقة هذا القانون على النحو الذي يصبح مؤشرا يهتف بصوت تبح به حنجرته، إنه صنيع وعي عالي الكمال وسامي الإدراك، وأن الصدفة العمياء لا تبت بشيء من الأمر في قوانينه تلك. وهذه الدقة في النظام، أمكن ملاحظتها من خلال السير الدائم والثابت لتلك الأنظمة في طريق الوجود وليس الزوال، ونحو الكمال وليس النقص، مما يسمح لحركة الحياة بتقويم كل اعوجاج بها.

وتجدر هنا تقديم ملاحظة هي، أنه في الوقت الذي يرى البعض الدقة والانسجام في أروقة الطبيعة وبين أزقتها من قبيل آنشتاين مثلا، عندما يعزو تدين الإنسان العالم إلى مشاهدة تلك القوانين المنسجمة في بعضها، فيقول:

«من العسير أن تجد باحثا عميقا في العلم لا يبدي عن تدين بارز الخصائص، لكن هذا التدين يتميز عن تدين الرجل الساذج.. وتدينه (الرجل

(*) راجع ص 40 وص 58 من الباب الأول.

العالم) يقوم في الإعجاب العالي بانسجام قوانين الطبيعة. إن في هذا الانسجام لسببا هو من السمو بحيث أن كل المعنى الذي يضعه الناس في أفكارهم ليس بازاء هذه القوانين غير انعكاس باهت تماما. وهذا الشعور هو الدافع إلى الحياة والجهد عند العالم، بالقدر الذي به يمكنه أن يسمو فوق استعباد شهواته الأنانية. وليس من شك في أن هذا الشعور قريب من الشعور الذي أحست به النفوس الدينية الخلاقة في كل العصور.»[1]

إلا أن ثمة آخرين يخالفون مذهبه، ويرون أن الطبيعة تسكنها فوضى وتشتت ودمامة، وأنه لا أثر لأية دقة وتنظيم حتى يتسنى الولوج منه إلى مهندس أعظم ومخطط بارع، وإذا كان ثمة مجال للقول بوجود قدرة تصمم كل ذلك، فلن يكون لهذا الدور الفارغ من كل قيمة من جدير إلا الصدف العمياء التي لا تترك ولا تذر. فمن ذلك مثلا ما يصرح به الأستاذ جورج بون في كتابه الكيمياء والحياة حيث يقول:

«توجد في الكائنات الحية أعضاء غير مفيدة، وجواهر معدومة النفع بتاتا، ووظائف عابثة، بل ضارة، وفي كل لحظة تهلك آلاف وآلاف من الكائنات بسبب فقدان التكوين الملائم من أعضائها أو وظائفها، وفي كل ساعة من الزمن وفي كل جزئية من جزئيات الكيان يتم عمل ثم ينقض ثم يعاد، ولا شك أن هذا هو إسراف ضخم في القوى.»[2]

فإذا كان الأمر دائر بين قبول ورد، وفي ظل غياب الحجة على صدق إحدى الدعوتين وصواب إحدى الرؤيتين، لن يعد بمقدورنا تأييد إحداهن دون الأخرى، وعليه، وحال المقدمة الثانية هذا، يفقد البرهان قيمته. فهل ثمة مخرج مما نحن فيه، وهل من سبيل نحو كوة نصب فيها الموقف الحرج فنردمه ونستريح؟ يبدو، أن علينا جر المسألة نحو منصة القضاء العقلي حتى يبت فيه سواء لنا أم علينا. إذ ليس من شك في أنه إذا ما تسنى إثبات جانب الدقة في أنظمة الطبيعة على النحو الذي يقطع بأن غرضها هو الوجود والتكامل، وعبر إثبات أن أمام كل حركة في الطبيعة، مفترق طرق، وأن واحداً فحسب لا غير إطلاقا، من تلك الطرق المحتشدة في واجهة كل خطوة تريد الطبيعة أن تخطوها، يؤدي بها إلى بر الأمان عن الصعود إلى حافة

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة ص 229.

(2) غلاب، مصطفى: مشكلة الالوهية ص 101.

النهاية، فإذا أمكن لنا إثبات هذا الجانب في الأنظمة الحاكمة على الطبيعة، يغدو الأمر في غاية من البساطة أن نحيل الصدف العمياء إلى الفناء، ولن نجد عائقا يمنع عن اعتناق المقدمة الثانية بوصفها صحيحة، وإلا وفي غير ذلك، فسوف يغدو عسيرا جدا منح الحجية للبرهان بعد أن تعرضت مقدمته الثانية والأساسية للتعطيل. نعم هذا الذي نحن عازمون عليه كل العزم، وفيه يكمن سبيل الخلاص مما نعانيه.

المقدمة الثالثة، ننتزعها بالضرورة من المقدمة التي سبقتها، فإذا ما تمكنا من إثبات وجود أنظمة في الكون وليس التشتت والفوضى، عندها سيغدو القول بوجود واضع لتلك الأنظمة ومصمم لها أمراً محتوماً لا مناص منه. سيما وبعد ان تبيّن لنا ان الأنظمة لا تنفك عن الغاية، وأن العلة الفاعلة لا تكفي لتوجيه وجود أنظمة وإنما لا بد من القول بوجود علة غائية في البين أيضاً. إذن مقدمتنا الثالثة هي أنه لا بد من فرض وعي عال وقدرة صاغت الأنظمة وفقاً لقاعدة أن لكل حادث علة.

المقدمة الرابعة، والتي سنباشر التحدث عنها فور الفراغ من سابقتها، ترى أن الوعي المتعالي والمنظم لقوانين الطبيعة، لا يكمن في المادة، وإنما هو أمر وراءها. فإذا ما تم لنا ذلك، ثبت الغرض من البرهان، واكتملت حجيته، وأشرق نوره.

تجدر أيضا سوق ملاحظة أخرى، وهي أن برهان النظام، كما أن له منهج علمي صارم تستوعبه مقدمته الثانية فإن له منهج فلسفي أكثر صرامة تستوعبه المقدمة نفسها، أعني الثانية وقد عقدنا العزم على تبينه إنشاء الله العزيز.

3. تحقيق في المقدمة الثانية للبرهان بمنهج علمي: - الأنظمة الكونية نتاج تشتت فوضوي أم دقة واعية وتصميم خلاق؟

حان لنا الآن، التحليق في الآفاق المترامية السعة والامتداد، نجيل الفكر في أرجاء الكون، نجوب ابعاده، ونستقصي أسراره، وثوران الشوق لا يخبو، وغليان التطلع لا يخمد، بغية التحقق من وجود ما أسميناه بالدقة في أنظمة الطبيعة الجسورة،وما عنيناه بالدقة هو ذاك الذي أشرنا إليه فيما سلف من الحديث، أن الطبيعة بقوانينها تنقاد، و عبر الحركة، وبوعي تام، في ممر بين عشرات الممرات، لا يصلح أمرها إلا ذاك الذي سلكت فيه، وفي كل مرة تسلك فيه، إن لم تكن قد فعلت لأصيبت بعطب فظيع، مما يحسم بنتيجة مفادها، أن تكرار اختيار طريق النجاة وطريق الكمال، أي الطريق ذاته آلاف المرات، وهو واحد بين الألوف، ليدل على الوعي دلالة بالغة أبلغ الدرجات، وفي الوقت ذاته تتراجع، وبسرعة فائقة، لتصل إلى قريب الصفر، احتمالات وقوع ذلك مرة بعد مرة بمحض صدفة! وهذا هو المعنى

الذي عول «مطهري» عليه لربط الغائية بالنظام على نحو لا مجال لفصل أحدهما عن الآخر. يقول:

«فمثلا، أسنان الإنسان تتكون من أضراس وقواطع ورحى، وترتيبها بهذا النحو يتناسب مع حاجة البدن، فإن الطعام لا بد أن يقطع أولا ثم يطحن ويلاك جيدا ليتمكن الإنسان من بلعه ومن ثم هضمه. فهل جاء ذلك طبقا لنظام خاص في الإنسان أو جاء عن طريق الصدفة؟ وهل أن العلاقة بين عمل الأسنان وبين الهدف من ذلك العمل والنتيجة المترتبة عليه،جاءت عن طريق الصدفة؟ فما هي العلاقة بين كون الجنين في رحم أمه وتكون الحليب في ثدييها؟ وما هي العلاقة بين كون المرأة ذات رحم وبعد ذلك ذات ثدي؟ هل جاء كل ذلك طبقا لنظام مدروس أم جاء اعتباطا؟ لا بد لنا من محاسبة كل ذلك، لنرى هل واقعا، توجد رابطة بين حاجة الرضيع وبين الحلمة التي يدر منها الحليب بهذه الكيفية، وبهذا النظام الخاص، أم أن كل ذلك جاء عن صدفة؟».[1]

إذن، لنباشر المحاسبة تلك.

أ. برهان حساب الاحتمالات:

يذكر «كريسي مورسون» في تأليفه «الله محبة» طريقة يحاسب بها احتمال الصدف في أنظمة الكون، فيقول – كما ينقل عنه الصادقي –:

«ضع في جيبك عشر قطع نقود مرقمة من الواحد إلى العشرة، خضخضها جيدا حتى تختلط، حاول الآن أن تخرجها مبتدئا بالرقم الواحد إلى العاشر متدرجا بالترتيب وأنت بالطبع في كل مرة تخرج قطعة تعيدها في جيبك، وتخضخض قبل أن تسحب القطعة التالية. إن احتمال إخراج القطعة رقم 1 من المرة الأولى، هو رياضيا، بنسبة واحد إلى عشرة. فاما أن تخرج بالتتابع 1 وبعده 2 فذاك قد يصدف مرة من مائة، وقد تقع مرة من الف على 1 و2 و3 بالتتالي. أما احتمال نجاحك في استخراج القطع العشر في ترتيبها العددي، فلا يمكن أن يتفق إلا مرة من عشر مليارات مرة، وهو رقم خيالي، أليس كذلك؟ فلنحاول تطبيق طريقة التفكير هذه على الشروط التي يسرت ظهور الحياة على الأرض، سنضطر إلى الإقرار بأنه من وجهة نظر رياضية، بإمكان الصدف وحدها أن تحققها مجتمعة. شرط أول: تدور الأرض على محورها بسرعة 1600

---

(1) مطهري، مرتضى: التوحيد ص 70. مصدر سابق

كيلومترا في الساعة إذا حسبنا السرعة على الخط الاستواء. فلنفرض أن سرعة الدوران هذه انخفضت إلى عشر قيمتها، سينتج أنه خلال نهار يدوم عشرات من المرات، ما يدومه نهارنا الحالي، ستمحق حرارة الشمس نبات كرتنا، وانه لو بقي شيء منها حيا لتعرض في غالب الاحتمالات للتجمد، خلال ليال تساوي إحداها عشرا من لياليًنا الحاضرة.

شرط آخر لوجودنا، الشمس، وهي منبع الحياة، تبلغ درجة حرارة سطحها 5500 درجة مئوية، والأرض تقع بالضبط على مسافة تسمح لهذه النار الدائمة بان تدفئنا بالقدر الذي نحتاج إليه. ولولم تكن الشمس تجود إلا بنصف إشعاعها القيمة، لِتجمدنا بردا. ولو تلقينا من هذه الإشعاعات مقدار ما نتلقى مزادا عليه نصف المقدار لأحرقنا. فصول الشمس يولدها ميل محور الأرض ميلا يشكل زاوية قدرها 23 درجة، ولولا هذا الميل لتبخرت مياه البحار في اتجاهين فقط، الشمالي والجنوبي ولتراكمت قارات من الجليد تدريجيا على القطبين.

إن القمر يتحكم بحرارة البحار، فلنفرض أنه اقترب حتى مسافة 800000 كيلومترا من الأرض فستغمر لجج مد جبار قارات بتمامها، وذلك مرتين في اليوم الواحد.

لننتقل الآن إلى قشرة الأرض، ولنفرض أن سماكتها زادت ثلاثة أمتار، فسيتلاشى عندئذ مولد الحموضة (الأوكسجين) اللازم لكل حياة حيوانية. وإن فرضنا على العكس، إن المحيطات أعمق مما هي عليه بمتر أو مترين، إذن لتبع ذلك تلاشي الحياة النباتية، لانعدام الفحم (الكربون) ومولد الحموضة (الأوكسجين).

هذه الحقائق، وكثير غيرها، تثبت أنه لم يكن احتمال من مليارات الاحتمالات أن تظهر الحياة على كوكبنا لو كان ظهورها عائد للصدف».[1]

إن الحديث المار بطوله، أشار إلى أن لكل نظام متبع حاليا، مجالاً كان من المقدور له أن يسلك فيه، إلا أن مؤداه ما كان في صالح استمرار الوجود البشري في الأرض، ولكن، وبتصميم، سلك النظام مسلكا يدعم بقاء الحياة ولم يشأ التقهقر نحو التلاشي. وبالطبع فإن الاكتفاء بتقديم نموذج من حديث «مورسون» غير كاف لتوفير أرضية صلبة من القناعة، لذا تحتم النظر في المزيد من آيات الأفاق، علنا نكسب المزيد من التأييد لسوق المسألة على سلم البرهنة.

---

(1) الصادقي، محمد: حوار بين الإلهيين و الماديين ص 163.

ب. قراءة في صفحة الانفجار الكبير:

إن من يطالع تاريخ الكون، ويقرأ فصول نشأته، لن يجد مهربا سوى الاعتراف بأن الكون منظم بدقة غير قابلة للتصور، وأن لا مكان للفوضى إطلاقا فيه. هلا معي نرجَع إلى 15 مليار سنة من الماضي السحيق، حيث الزمن كله مختزل في أقل من جزء من مليارات الأجزاء من الثانية، وهناك يبدو الكون كله، بما سوف يحتويه لاحقا من مجرات وكواكب، في حقل كروي غير قابل للتصور إطلاقا، إنه حقل أصغر من نواة ذرة بمليارات مليارات المرات، أليس هذا مشعرا بالدوار؟ ناهيك عن الحرارة التي بلغت درجة الجنون هناك، وفجأة تتلاحق الأحداث بسرعة غير مفهومة حقا، إذ أن ما حدث في فترة مليارات الأجزاء من الثانية هناك، يزيد عما حصل في مليارات السنوات الماضية هنا! ويتوالى توسع الكون وتتابع عملية التمايز بين القوى المختلفة عن بعضها، وتتولد القوى الأربع الأساسية في الكون، أي القوة الجاذبية والكهرومغناطيسية، والقوة الذرية، والقوة التفكيكية. وهكذا وخلال عشرة أجزاء الثانية بدأت الأمور تبدو على هيئة فضاء منتظم، ويتابع الكون تبرده وتمدده، وبدأت ملامح الكون الحالي تظهر عليه، ذلك كله في مدة الدقائق الثلاث الأولى.

بدأت الأمور تتحرك بعد ذلك ببطء، إذ ظل الكون غارقا حوالي عشرات الملايين من السنين في زوبعة من بلازما على شكل غاز وإشعاعات أخرى. وبعد مرور 100 مليون سنة تنكشف زوبعة هائلة عن نجوم تنصهر في داخلها ذرات الهيدروجين والهليوم كي تسمح بولادة العناصر الثقيلة في الأرض بعد مليارات السنين. ورويدا رويدا يشق الكون طريقه نحو صورته الحالية.

وأطلت الشمس بابتسامتها المشرقة لأول مرة في فضاء الأرض الملتهبة، والتي احتاجت إلى مليار من السنوات حتى تبرد وبشكل كبير، وهنا بدأت الكتل الرمادية تتكون لتصبح فيما بعد القارة الأولى، إلا أن الجو كان بدرجة عالية من الكثافة لما نفثت الحمم فيه من غازات تعادي سائر أشكال الحياة على الأرض. وإذا بحدث عظيم يقع، فالغيوم المنتشرة في سماء الكوكب الناري، تكثفت فهطلت أولى أمطار العالم التي دامت عدة قرون! استمرت عملية التبريد تتتابع في ظل سيول الأمطار، التي أدت إلى تكون المحيطات.

لنتصور الآن، ذلك الجو البدائي للعالم، الزوابع المرعبة، برق العواصف المتواصلة، الإشعاعات ألما وراء البنفسجية، و، حدث ما لم يكن في الحسبان:

«في ذلك الطور ظهر، ارتجاعيا، ما يشبه إعجازا او معجزة، ففي لب هذا

السديم، تجمعت الهياءات وتركبت الجزيئات، انعكاسا لصورة النظام. الآن يوجد نحو عشرين حامضا أمينيا في المحيطات: إنها اللبنات الأولى للمادة الحية. لكن إلى متى ستبقى مثيرة للقلق، تلك المسالة التي طرحها فيزيائي ذات يوم: كيف يمكن لمد من الطاقة يجري بلا هدف، أن ينشر الحياة والوعي في العالم؟»[1].

ولنسأل الفيزيائيين، ترى لو أن الكثافة الحرجة التي رافقت الكون في لحظة ولادته، تغيرت أقل تغير ممكن ذلك الوقت، ماذا كان المتوقع حدوثه؟ انفجاران عظيمان، مثلا، بدل الواحد المعروف Two Big Bangs? كلا، إن جوابهم هو: غاية ما في الأمر هو إننا لم نكن هنا أبدا!.

يقول «هوكنغ» الفيزيائي الكبير، معلقا على نظرية الانفجار الكبير:

«هذا يعني أن الوضع الأولي قد اختير بالضرورة،وفي منتهى العناية، حقا إذا كان نموذج الانفجار العظيم صحيحا حتى بداية الزمان، وسيكون صعبا جدا أن نشرح لماذا يجب أن يكون الكون كله قد بدأ على هذا النحو إلا بكونه من فعل القدرة الإلهية التي شاءت أن تخلق كائنات مثلنا.»[2]

هل من أمثلة أخرى تدل على أن الكون قد انضبط تحت قدرة فائقة ودقة محكمة؟

«إن الأمثلة على الضبط الكامل للكون، عديدة، نذكر منها أيضا ما يتعلق بقوة الجاذبية، لو كانت أقل بقليل مما هي عليه، لما كان باستطاعة الغيوم البدائية للهيدروجين أن تتكثف للوصول إلى العتبة الحرجة للانصهار الذري، ولما اشتعلت الكواكب. والاحتمال الآخر ليس أفضل، إن جاذبية أقوى تؤدي إلى احتدام التفاعلات الذرية، ولاشتعلت الكواكب بشدة، كي تموت بسرعة لا يمكن معها للحياة أن تنمو.

كل ذلك يؤدي إلى أن الثوابت الجوهرية للطبيعة، والشروط الأصلية التي سمحت بظهور الحياة، تبدو منظمة ومضبوطة بدقة مسببة للدوار.

إن الاستنتاج البديهي يؤدي إلى أن حساب الاحتمالات، يدفع لصالح كون منظم بدقة لا يمكن للصدفة أن تنتجه. هذا إلى جانب أن علماء الرياضيات لم يحكوا لنا بعد كل حكاية الصدفة. إنهم يجهلون ماهيتها. لكنهم حاولوا القيام

---

(1) غيتون، جان: الله والعلم ص 40. ترجمة: خليل أحمد خليل.

(2) هوكنج، استيفن: موجز في تاريخ الزمان ص 152 ترجمة: حيدر، عبدالله.

ببعض التجارب بفضل ناظمات آلية مولدة لأعداد صدفوية، انطلاقا من قاعدة ناتجة عن حلول رقمية لبعض المعادلات الرياضية الحسابية والجبرية، برمجت الآلات لإنتاج الصدفة.

تدل قوانين الاحتمال هنا أن على هذه الناظمات الآلية أن تحسب خلال مليارات ومليارات السنوات،أي خلال مدة لا متناهية تقريبا، قبل أن تصل إلى تنسيق رقمي ممكن قياسه على تلك التي سمحت بتكون الكون والمادة. بمعنى آخر، إن الاحتمال الرياضي كي يكون الكون منبثقا عن الصدفة هو معدوم عمليا.»[1]

جـ المبدأ الإنساني:-

هل تحقق لنا ما نصبو إليه؟ قد لا يحسن كتمان ما يتعلق بمسألتنا هذه إلا أن الأمر لا يتيسر بيانه كله، فلنزد عليه مقدارا قليلا آخر، علنا نكون قد عملنا بما نطقت به حكمة قديمة: إن ما لا يدرك كله لا يترك كله. ولننظر إلى قانون المبدأ الإنساني الذي يميل إليه بعضا من علماء الفيزياء المتأخرين ومنهم «**هوكنج**»، وهي نظرية قديمة لعل جذورها تعود إلى الأديان، سيما الكبرى منها، فعلى سبيل التأكيد، توجد في القرآن الكريم، وفي سورة الجاثية، آية تؤكد ذلك إذ تقول: **﴿وسخر لكم ما في السماوات و ما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾**[2]

وحاصل النظرية، أن الكون يستهدف وجود الإنسان، فهو على سعته التي تزول عند حدوده تخومه، يجوز أن نشبهه بمسرح ستجري عليه لاحقا حفلة عيد ميلاد الإنسان الذي سيصبح شاهدا على القصة كلها، وسجلا ذهبيا لتاريخ الكون كله بل وربما يسوق البعض بيانا يكاد يكبر عن التصديق، ففحواه أن الكون بصدد تهيئة الأجواء المناسبة لنشوء كائن قيض له أن يكون صدى الألوهية في الكون، وخلفا حاضرا للأزل الأعظم، ومديرا للكون كله، بل سائقه نحو التكامل.

حتما أن «**هوكنج**» لم يتخيل بعد أن أواصر القربى قد تصل بالإنسان مع الكون إلى هذا الحد من المنزلة، فذاك النمط من التفكير الصوفي العتيق والذي يعود تاريخه إلى أزمنة تتحدى سائر السجلات أن تضبطه، ما شم الفيزيائيون رائحته بعد، مع انهم فاقوا المتصوفة الهنود في ما يتداول اليوم بينهم باسم الخيال العلمي.

من المستحسن أن نظل نتتبع المنهج العلمي فيما نود تقريره عن المبدأ

---

(1) فياض، منى: العلم في نقد العلم ص 132.
(2) القرآن الكريم: سورة الجاثية آية 13.

الإنساني، مع أن تقرير المنهج الصوفي له يفوقه بهاء وروعة وجمالا، إلا أن فتح باب الطفرة المنهجية لتتسلل، ودون حياء، في حديثنا لن يكون في صالح قرائنا، فلنبق مزيدا من الوقت عند الفيزياء، ولنرى كيف يتم استنتاج المنهج الإنساني عندهم.

يفهم «هوكنج» من المدة الزمنية الطويلة، والتي مضت على زمن الانفجار العظيم، أن الغرض منها كان المساهمة في تطوير حياة ذكية على الأرض، لذلك فقد كان محتما أن تتكون جيلا مبكرا من النجوم حتى يتسنى طبخ العناصر الضرورية التي يحتاجها الإنسان فيما بعد، فبقاياها وبعد انفجارها تمضي لتكون جيلا ثانيا من النجوم من بينها شمسنا ومعها كواكبها. ويرى هوكنج أن الكون بأربعة أبعاد سببه المبدأ الإنساني هذا، يقول:

«فلو فرضنا أن للمكان مثلا بعدين فقط بدلا من ثلاثة فإن الدورة الدموية لن تكتمل في جسم الإنسان، وإذا كان للمكان أكثر من ثلاثة أبعاد فسوف تقل قوة الجاذبية مع بعد المسافة بين الجسمين بأكثر مما عليه الآن، فهي كما نعلم في الأبعاد الثلاثة، تقل للربع إذا تضاعفت المسافة، وسوف تقل للثمن في الأبعاد الأربعة، وتقل إلى من قيمتها في الأبعاد الخمسة، و هلم جرا، ومعنى هذا أن مدارات الكواكب لن تكون مستقرة، وأقل تغير عن المدار الحالي للأرض سيجعلنا نحترق أو نتجمد عند الاقتراب من الشمس أو الابتعاد على الترتيب، بل إن الشمس نفسها مع تغير قانون الجاذبية في الأبعاد الأكثر سوف تختل لعدم تعادل الضغط الداخلي مع الجاذبية الجديدة، فهي إما أن تتمزق وتنفجر أو تتقلص لتشكل ثقبا أسود، وفي كلتا الحالتين فلن يكون لها فائدة كمصدر للحرارة والضوء من أجل الحياة على الأرض. ويختم هوكنج تعزيزه للمبدأ الإنساني الذي أعلنه قائلا: يبدو واضحا أن الحياة هي على الأقل كما نعرفها، يمكن أن توجد فقط في مناطق الزمان التي تنبسط فيها الأبعاد الأربعة، ويؤكد هوكنج أن نظرية الخيوط الفائقة ستكون صحيحة إذا لم تتعارض مع المبدأ الإنساني، وكان هذا المبدأ الجديد أصبح في نظره الحكم النهائي على صحة أو تكذيب أي نظرية فيزيائية جديدة. ويقول: حقا إن الكون بثوابته الحالية هو الذي يسمح بقبول مراقبين في داخله في مرحلة ما.»[1]

وإذا كان كبار الفيزيائيين قد أقروا بالمبدأ الإنساني، وجعلوا قصة الكون كله قد

---

(1) حسب النبي، منصور: إعجاز القرآن في آفاق الزمان والمكان. ص 123.

تم تأليفها لذلك المبدأ، فإن التوصل إلى هذا لم يكن ليكمن في تقدم التكنولوجيا بما ستمنحه لاحقا من أدوات لمشاهدة الكون وحركات المجرات والسدم، وإنما في يقظة جهاز التأمل الكامن في عمق الإنسان. نعم، فالأمر لم يكن قد فات على مؤلف قصة الكون وواضعه أن يزود الإنسان، وهو مركز الكون كله وبطل قصته، بأجهزة عالية الدقة يستطيع بها أن يتوصل، وبمنتهى اليسر، إلى الغرض من القصة كلها، وأنه هو المستهدف عبر الكون برمته. لسنا نظن خلاف ذلك أقل ظن.

لقد توسل كبير فيزيائيي هذا العصر بالفيزياء الكونية حتى يتوصل إلى تلك النتائج، بينما اكتفى سقراط، وقبل آلاف السنين، بالتأمل في أقرب الآثار إليه، فخرج علينا قائلاً:

«ألا ترى يا أريستوديم، أن من دلائل التدبير والحكمة، أن تتمتع العين، وهي ضعيفة، بجفون تنفتح وتنغلق عند الحاجة، وتنطبق عند النوم طوال الليل؟ وأن توهب تلك العين غربالا من أهداب لتقيها فعل الرياح الثائرة، وأن تمنح لها تلك الحواجب كميزاب يمنع عنها غوائل العرق المتساقط من الرأس؟

وأن تصنع الأذن على صورة لا تكل عن سماع الأصوات، ولا يعتاظ الحس بها؟ وأن تعطي جميع الحيوانات أسنانا أمامية لقطع الأغذية وأضراسا جانبية لسحقها؟ وأن يكون الفم الذي تدخل منه الحيوانات الأغذية الصالحة لها إلى أجوافها موضوعا قريبا من العينين والمناخير؟

أترى نفسك بازاء كل هذه الأعمال التي تدل على تدبير وحكمة، لا تزال مترددا بين عزوها إلى الصدفة والاتفاق، وبين إسنادها للحكمة والعلم؟»[1].

وجميل أن نسمع في هذا الموضع من الحديث، من فيلسوف المغرب، ابن رشد، كلمات يدلنا بها، كيف تم له التوصل إلى سر التدبير، المفضوح قطعا، وإلا لما كان له أن يتوصل إليه في عصر خال من لفظة «فيزياء كونية»! يقول:

«إن الشمس لو كانت أعظم جرما وأقرب مكانا لهلكت أنواع النبات والحيوان من شدة الحر، وكذلك لو كانت أصغر أو أبعد لهلكت من شدة البرد. وتظهر العناية في أنه لولا فلكها المائل لما كان هناك صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف، وهذه الأزمان ضرورية لوجود أنواع النبات والحيوان. ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار وكانت تكون نصف السنة نهارا، والنصف

---

(1) الهادي، جعفر: الله خالق الكون. ص 37.

الآخر ليلا، وكانت الأشياء تهلك من الحر نهارا، ومن البرد في الليل.»[1]

لقد أدرك ابن رشد مسألة العناية، وفسر الأنظمة الدقيقة بها، وما المبدأ الإنساني بأبعد من العناية معنى.

د. برهان النظام بتقرير الكندي:

فإذا كان إدراك النظام الكوني يقع بأدنى تأمل، فكما أنه يصبح إدراك مبدأ العناية أيسر عبره، كذلك، وأيسر منه يتم إثبات المدبر للنظام وواضعه.

لنعرض على القراء، محاولة من اشتهر بكونه أول الفلاسفة العرب، أعني أبو يوسف، يعقوب الكندي، وهو بصدد البرهنة على وجود الله، عبر استخدام المعطيات الطبيعية في عملية الاستدلال. إنه بصدد نسج دليل مما منحته الطبيعة من خيوط، وبكل فن وإحكام، يقول:

«إن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير – ومع كل تدبير مدبر – وعلى أحكم حكمة – ومع كل حكم حكيم – »[2]

لم يتخذ الكندي في برهنته أساسا غير إتقان التدبير، فقد وجد فيه كفايته، إذ مع كل تدبير يتحتم وجود مدبر. هل من سبيل أيسر من هذا؟ والخلاصة: لقد هالهم إذن دقة تنظيم الكون، وإصراره على توفير سائر الشروط الكافية لإيجاد الحياة وتطورها إلى مستوى الذكاء والإدراك. وإلى هذا الحد نكون قد حققنا مرمانا تماما، إذ هنالك فعلا وعي كوني شمولي وراء الأنظمة الطبيعية والقوانين الكونية، ولا ثمة وسيلة لتجاهله إذ لا ثمة إقرار مع تلك الدقة المنهجية والتصميم الفذ الأنيق، لما أطلق عليه بالصدفة أو الفوضى. وإن هدرا للطاقة فيما إذا وجد في الكون، لن يكون شذوذا في الأنظمة، لأن تلك العظمة البالغة من الدقة في تصويب الرمية لتحقيق الأغراض الكونية الكبرى، لن يفوتها ما بدا لهم هدرا أو تلفا، وتبقى المسألة رهينة للزمن، فمتى ستنكشف كل الأسرار يا ترى؟

4. فرض مصمم الأنظمة:–

انتهت أزمة التردد بين القول بوجود أنظمة في الكون وبين القول بعدم وجودها

---

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 83.

(2) آل ياسين، جعفر: فيلسوفان رائدان ص 52.

لمصلحة الأي الأول، فقد وفقنا في إثبات ذلك بالمنهج العلمي، وسنعود للتحقيق في المسألة مجدداً ولكن بالمنهج الفلسفي. والآن ليس أمامنا سوى المصادقة على المقدمة الثالثة والتي تفرض ضرورة وجود مصمم للأنظمة ومدير للكون كله والمتمتع بوعي عال وقدرة هائلة وفقاً للقاعدة العقلية البديهية: أن لكل حادث موجد علّة، والتي تعرف القارئ على منشئها ومصدر اليقين فيها إطلاقها. ولم يعد ثمة مجال لأحد أن يقول بأنه لا مانع من أن تكون الأنظمة نتاج صدف وعشوائيات الحركة فقد تبيّن حال الصدفة وافتضح أمرها خلال التحقيق السابق وبأن قصورها عن أن توجد شيئاً فكيف بكل شيء؟! إذن هيا صوب المقدمة الرابعة والأخيرة.

5. البعد الزماني والمكاني توأم الفقر والاحتياج:-

لنرجع أدراجنا إلى المقدمة الرابعة من برهان النظام، وبعد أن بدا لنا، كالشمس في رابعة النهار، أن كل شيء في الطبيعة قد انضبط بدقة تحت نظام ذكي وصارم، وأن حكومة قرية الكون بيد قوة قاهرة تقف وراء حائط «بلانك»(*) الشهير.

ففي هذه المقدمة، نتحدث عما إذا كانت تلك القوة القاهرة، تكمن في ذات المادة،و تقطن في صميم وجودها دون أن تغادره، وعليه فلا معنى للبحث عما وراءها من وجود؟ أم أن الوجود المادي لأضيق جدا من أن يسع كبرياء الوعي الكوني الشمولي؟

لن نسمح للوقت أن يطول بنا هاهنا، ذلك لشدة وضوح المسألة التي تتحراها هذه المقدمة، فالنوع البشري هو أرفع الكائنات تطورا، إلا أنه لا زال يبحث عن دماغه، ما شأنه وأين تكمن أسرار عمله الدقيق والمعقد! ولو سردنا مدى جهله ببعض أجزاء جسمه لسمحنا للوقت أن يسرق منا مخططاتنا، ناهيك عن جهله بالكثير الكثير مما يحيط به. فالمادة التي ارتقت هذا المستوى من الذكاء المتمثل في كيانه الذهني، وهذا شأنها، فكيف تسنى لها أن ترسم تلك النظم المحيرة والمعجزة وقتما كانت في مظهرها المتحلل عن كل تطور وكمال وذكاء؟

ومرة أخرى أجدني مضطرا لأن أبدي ذهولي عما صرحه كانط في فلسفته

(*) حائط بلانك إشارة إلى المرحلة التي كان الكون فيها بعد لم يصب بالإنفجار العظيم، إذ يعجز العلم عن وصف أي أمر عقلاني في تلك اللحظة الغامضة. ومن الوضوح بمكان أن الفقرة أعلاه لا تشير إطلاقاً إلى ثمة تحديد مكاني للحق المتعالي، تعالى عن أن يحيط به شيء بل هو المحيط بكل شيء.

النظرية، عندما قال أنه لا يوجد ما يمنع للعالم من أن يدبر نظامه بنفسه![1]

هل يحتاج القارئ إلى كلمة منا تساعده على كشف مكمن الزيف في هكذا نوع من التفكير؟ حسناً فلنشرع إذن في مساعدته ببيان أن ثبوت بعدي الزمان والمكان للعالم يكون مؤشراً أقوى على افتقاره واحتياجه لا إلى غناه واستقلاله حتى يتسنى له إدارة ذاته بذاته. فعندما يكون للجسم مكان، فمعنى ذلك انتشار أجزائه في أمكنة مختلفة، وهذا الانتشار دليل على الاحتياج لا على الاستقلال، ذلك لأنه يدل على تركب الجسم من أجزاء يحتاج إليها إذ هو يتشكل بها! فإذن هذه أولى علامات الفقر. أما الثانية فإن المعرفة الحضورية للجسم بذاته سوف تتعرقل! لأن الانتشار المكاني مؤداه غيبوبة كل جزء عن الآخر، وقد ثبت أن ذلك هو المانع الرئيسي من المعرفة الحضورية[2]. أما الامتداد الزماني فسوف يؤدي بالحادث الزماني إلى أن يجهل بما سبقه وما سيلحقه، والجهل علامة الفقر! نضيف إلى ذلك أن البعد الزماني للشيء يدل دلالة صريحة على أنه مركب من مجموع من الأحداث. ناهيك أن الزمان يتولد من الحركة، والحركة حدوث مستمر وزوال وسيلان محض! أليست كل ذلك علامات النقص والحدوث والاحتياج والفقر؟ فإذن «**إطلاق الوجود يتعارض مع اختزاله في الطبيعة**»[3]. ولن يضرنا إطلاقاً فيما إذا ثبت أن الأبعاد تلك، أعني: الزمكان، غير متناه، إذ عندها ستثبت له حاجة غير متناهية على الإطلاق. إلا أن المتكلمين لا ولن يلتفتوا إلى ذلك أبداً.

على كل، ليس من حقنا أن نوقف تبجح من يشاء من مؤلفينا العرب لصالح فلاسفة الغرب الكبار، لذا يجدر الآن، وبعد أن بلغ بالحديث هذا المبلغ، أن ننهيه ولكن بعد أن نفرغ على البرهان صورة القياس المنطقي **الاستثنائي**[4] كالتالي:

لو لم يكن للكون موجدا ومنظما ومهيمنا بتصميم دقيق لما أمكن له أن يشق طريقه ببراعة فائقة نحو التكامل.

لكن الكون قد شق طريقه نحو الوجود والكمال.

إذن: للكون منظم يتمتع بالعلم والقدرة والهادفية.

---

(1) زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية ص 336.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ج2 ص 75. قارن: اللواتي، محمد رضا: المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية ص 47.

(3) خاقاني، محمد: البينات. ص 117.

(4) المظفر، محمد رضا: المنطق ص 250.

6. تحقيق في المقدمة الثانية للبرهان بمنهج فلسفي: مبدأ العلية وأن في الكون علة ومعلولا:-

أ. تلخيص ما مر حول العلية

تسوقنا مزيد من النشوة، للسير في دروب البحث عن المبدأ الأعظم، لذا نجد، وقد انتهى بنا الأمر على عتبة أسلوب فلسفي عتيد، إن ولجنا فيه فطرفه الآخر سينتهي بنا حيث يتم لنا إثبات مبدأ العلية باعتباره نظاما صارما تخضع له الطبيعة بكل حركاتها، بل سنتحقق تماما من أن النظام الحقيقي يكمن في العلية ليس إلا. وإن رجعنا القهقري، ففوات فرصة التحقق من هذا الأمر الكبير ستكون محتمة، وإن كنا قد خلصنا إلى أن التدبير ثابت في الطبيعة، بحسب البحث العلمي السابق. إلا أن المزيد من قطف ثمار المعرفة وجني فوائدها لا يفوت إلا عمن استبدل فضوله المعرفي بفضول من نوع آخر، وليكن الولوج إذن دليل على إننا لم نقع ضحية أية عملية استبدال من هكذا نوع!

ونود هنا، وقبل ممارسة عملية الكشف عن مكمن النظام في العلية، أن نذكر القارئ عما انتهت إليه سائر أبحاثنا السابقة عنها، وذلك في النقاط التالية:(*)

1- بعد الاعتراف بوجود روابط بين الوقائع الخارجية، وفي سبيل تفسيرها، رفضنا اقتراح «هيوم» القائل بأن الارتباط الموجود بين الوقائع بال عن العلية تماما! فقد بينا أن العلية ليست فكرة ذهنية لا واقع لها.

2- تم بيان كيف تم للذهن العثور على هذه الفكرة، فقد خلصنا أن التجربة الباطنية واطلاع المرء على حياته المعنوية أوجد لديه تصورا عنها. وكنا قد عثرنا على موضوعين يوفران للذهن هذا الإدراك، أولهما هو إطلاع النفس على توقف شؤونها وقواها على ذاتها. والآخر لا زال معلقا إذ أصوله لم نبرهن عليها بعد. أعني القول بأن اطلاع الإنسان لحقيقته يوجب إدراكها لمفهوم العلية. أما تلك الأصول فهي: إثبات وجود الحق المتعالي، وإثبات علاقة الربط المحض التي تربط الكائنات به، وإثبات تجرد الإدراك.

فإذا زال كل شك حول وجود العلية في الواقع الخارجي، تبقى إذن الكشف عن مكامن النظام فيها.

(*) راجع ص 62 من الباب الأول.

ب. الكشف عن وجه النظام في العلية.

لنبين بادئ الأمر، أننا نعني بالعلة: ذلك الموجود الذي يتوقف على وجوده وجود موجود آخر[1]. ولعلنا نعثر على موجود ما، يلعب دور السببية في إيجاد آخر، ولكن بمعونة موجودات وعلل أخرى. وقد نعثر على موجود يلعب الدور ذاته لوحده ودون تدخل أية عوامل أخرى. فثمة نوعان إذن من العلل، أحدهما علل ناقصة وأخرى تامة.

ولعل القارئ يكون مستغنياً عن أن يلفته أحدهم إلى أن الموجود عندما يكون سببا في تواجد موجود آخر وتحققه، فذاك يعني أنه يزيح عن المعلول سائر أسباب العدم حتى يغدو تحققه ضروري. ومؤدى ذلك أن المعلول، يعجز عن أن يطأ أرض الوجود إن لم تكن علته التي تسد عنه كافة أسباب العدم موجودة. الأمر الذي يفسح أمام الفلسفة مجالاً لأن تستنتج أول قاعدة نظامية بين العلة والمعلول هي: «**إذا وجدت العلة فوجود معلولها محتم**»[2]. إذن، ليس للمعلول أن يعترض فيمتنع عن أن يتواجد فيما إذا تواجد المصدر الذي يوجده. لأن وجوده، يغدو حتما وواجبا لا محيص عنه. وبذلك فإن الفلسفة تستنتج قاعدة أخرى نظامية أيضاً هي: «**أن الشيء ما لم يجب لم يوجد**»[3].

دعونا نضرب على ما مر مثالاً توضيحياً: تقول الوثائق الرسمية[4]، أن عدد طلبة المدارس في سلطنة عمان عام 1970 كان قد بلغ 900 طالب فقط جميعهم ذكور! بينما ارتفع هذا العدد بشكل مطرد خلال الأعوام التي تلت ليصل إلى نيف و83 ألف طالب خلال عام 1995. أما الإناث فقد بلغ عددهن قرابة 41 ألفاً! والآن لنسأل قراءنا: هل الرقم الذي قرأناه تواً قد بلغ هذا المبلغ من التعداد لأسباب وعلل أم لا؟ فإن لم تكن ثمة علل ومسببات قد وقفت وراء بلوغ عدد الطلبة في مدارس سلطنة عمان إلى ذاك فكيف تم إذن هذا الأمر؟ إن إجابة واحدة فحسب من الممكن تقديمها بدلاً عن السببية، ونراهن على أنها أيضاً لن تتجاوز العلية! أعني: العشوائية! والعشوائية تعني إما أسباباً وعللاً غير منتظمة وإما تعني اللاسببية! وبما أننا لا نعتقد أن ثمة عاقلاً يؤمن بالشطر الآخر من الإجابة المذكورة، لذا فسوف نحلل الشطر الأول منها فحسب. إليك الآن ما يمكن اعتباره ضمن أسباب تصاعد الأرقام من تسعمائة إلى 83 ألف:

---

(1) المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد لتعليم الفلسفة. ج2ص10. مصدر سابق

(2) المصدر السابق ج2 ص 15.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة. ج2 ص 16

(4) وزارة الإعلام العمانية: مسيرة الخير، بناء الدولة العصرية. ص 46.

1. تشجيع التعليم في البلاد والحث عليه.
2. توفير المدارس والمعاهد التعليمية حتى يتسنى تسجيل أكبر عدد ممكن من الراغبين.
3. وجود مراكز مخصصة لتسجيل الطلبة والطالبات.
4. توفر إرادة حب التعليم في الطلبة واندفاعهم نحو مراكز التسجيل.
5. زوال سائر الإعاقات التي يمكن أن تحول دون تحقق ذلك الارتفاع.

يبدو جلياً، أن شطب أي من النقاط الفائتة كان ليسبب إعاقة حقيقية تمنع تصاعد الرقم من 900 إلى أي عدد آخر. وبمعونة كل تلك النقاط مجتمعة والتي تمثل دور العلة، تحقق التصاعد. وإذا أردنا تطبيق القاعدتين المارتين فالأمر سيكون كالتالي: **تواجدت علة ارتفاع نسبة الدارسين المتمثلة في النقاط المارة فتوجب ارتفاعها فارتفعت!**

أما وجه النظام، فلكي يملأ القارئ شدقيه منه، عليه أن يعيد التأمل في مفاد القاعدتين، أليس يرى دقة تنسيق بينهما وبنحو نظامي لا غبار عليه؟ فالأشياء تعجز عن أن تتسلل من كهف العدم إلى إقليم الوجود هكذا اعتباطا. كلا، فوقتما يغدو انتقالها حتما وواجبا، عندها تقع لها النقلة المذكورة فحسب وإلا فلا. إذن ثمة علاقة دقيقة بين الوجود والوجوب!

وبعد أن يتوجب وجود المعلول، وبالنظر إلى تحقق ووجود علته، فإن ذلك الوجوب لا ينال أي موجود اعتباطا! فالعملية ليست من نوع «أدخل يدك وهات أي شيء»! فالنار تصدر عنها الحرارة ولا يمكن صدور الماء عنها! والماء يصدر الرطوبة لا الحرارة! ولكن لماذا الحرارة عن النار والرطوبة عن الماء وبنحو ممنوع فيه تبادل الأدوار؟ ذلك للمناسبة الذاتية بين النار والحرارة وبين الماء والرطوبة. أليس كذلك أم أن القارئ لديه رأي آخر؟ فثمة تناسب بين المعلول وعلته. وبعبارة أخرى: المعلول موجود يتناسب من جهة الوجود بعلته التي توجده فالعلة لا توجب وجود أي موجود، وإنما توجب وجود موجود يتمتع بمناسبة دقيقة بذات العلة. الأمر الذي يسمح وللمرة الثالثة للفلسفة أن تستنتج قاعدة أخرى خلاصتها: **«أن بين العلة والمعلول تناسب وسنخية»**[1].

سوف نلقي بمزيد من الضوء على هذه المسألة خلال التحليل التالي:

---

(1) المصباح، محمد تقي: المنهج الجديد. ج2 ص 63. مصدر سابق

1. من الثابت لدينا، أن في الطبيعة أشياء تتحول إلى أخرى كتحول الماء إلى بخار، وتحول البذرة إلى الشجرة، وتحول البيض إلى فرخ. ولنسمي مبدئيا هذا التحول والتغير **بالصيرورة** إذ أن الطبيعة مسرح عظيم للصيرورة.

2. لنتساءل: هل الصيرورة في الطبيعة تتحقق بلا ضوابط ولا نواميس، أم أنها تخضع لنظام ثابت لا تتعداه إطلاقا؟ وما هو هذا النظام؟ ذاك هو الصيرورة نحو شيء معين وليس أي شيء. فالموجودات تحمل في أعماقها القدرة على التحول والصيرورة إلى ظاهرة أخرى معينة وليس أية ظاهرة. ولنطلق الآن على القدرة على الصيرورة **«الإمكان والاستعداد»**. إذن هناك إمكانية واستعداد للصيرورة إلى نمط معين وليس أي نمط، ذاك الذي أطلقنا عليه سابقا **«بالتناسب والسنخية Cognition»**. هل من مخالف في الرأي؟ إذن لنستمر!

3. لنتساءل مجددا: ما الذي يجعل الصيرورة تتحقق بنمط ما دون غيره من الأنماط، وما هو الضابط في العملية تلك؟ من أين نشأ هذا " التناسب " بين المتحول والمتحول إليه؟ ما الذي جعل من الشيء حاملا لقابلية التحول إلى ما يناسبه؟ كيف يؤول أمر الماء إلى بخار ولم لا تسلك الصيرورة به واديا آخر تماما كأن يتحول إلى حجر مثلا؟

إن التحقيق الفلسفي في هذه المسألة خرج بسر خلاصته: إن علاقة الصيرورة **«لا تقوم بين شيئين مستقلين بل هي علاقة بين مرحلتين لوجود واحد.»**[1]

فليس الأمر أن ثمة موجودات مستقلة عن بعضها مختلفة فيما بينها، تتحول إلى بعضها البعض، كلا! من قال لك أن النطفة الإنسانية لا تربطها بالإنسان أية صلة قربى، ومع ذلك، تخضع رغم أنفها لعملية الصيرورة والتحول إلى إنسان؟

الحق أن هنالك وجوداً واحداً يطوي مراحل فما الصيرورة إلا سير يقطعه الشيء من درجة وجودية إلى أخرى فثمة موجود واحد يسيل باستمرار على وادي الزمان. إن الذي يحدق في شاشة السينما، لا يرى إلا لقطات، ولكنه إن نظر إلى الشريط السينمائي كله، لوجد أن سائر اللقطات إنما شريط واحد لا غير.

4. بموجب ما مر، هنالك ارتباط وثيق بين **«ماضي الشيء»** و بين **«مستقبله»** فالقوة و الاستعداد للتحول إلى شجرة، والمغروس في أعماق البذرة، يصير كذلك فعلا، ولنسمي الآن ذلك التحقق **«بالفعلية»** فالعلاقة بين الإمكان والفعلية، هي

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة ص 268 مصدر سابق.

العلاقة نفسها بين ماضي الشيء ومستقبله. فليس الماضي يسلك طريق أي مستقبل كما أن المستقبل لا يأتي من أي ماض، نعم «**يشكل الماضي والمستقبل واقعا واحدا يمتد من الماضي إلى المستقبل**».[1]

5. يتفرع، أيضا، على ما مر، أن عالم الطبيعة، وهو عالم الصيرورة، يغدو برمته معلولا لأنه يسلك طريقه من أسفل الوجود إلى أعلاه. فعند التحقيق في المؤشرات التي تثبت حاجة الشيء إلى علة توجده، نتوصل إلى ثلاثة أنواع منها وهي:

النوع الأول: إثبات النقص الوجودي للعالم، وأروع ما يثبت ذلك حدوثه. وقد مر دليل العلية ودليل الحركة ودليل الحدوث الكلامي و الفلسفي، وهي كلها تشير إشارات جلية إلى حدوثه.

النوع الثاني: وهو مؤشر يوجهنا إلى التحديق في صفات واجب الوجود، حيث نخرج بعد ذلك بنتيجة تؤكد ضرورة وجوده وأن العالم ليس هو. فيثبت مرة أخرى أن العالم محتاج إلى العلة.

النوع الثالث: وهو يشير وبمنتهى الدقة إلى نقص العالم الذاتي من الوجود وفقا لقواعد الحكمة المتعالية الثلاث التي أسسها الشيرازي وهي أصالة الوجود، ومراتبه، والفقر الوجودي. «**فبالنظر إلى هذه الأصول يستنتج أن حقيقة الوجود لا تقتضي نقصا ومعناً عدمياً مطلقا، فإذا كان هناك موجود ضعيف وناقص بوجه من الوجوه، كان ذلك أمارة على معلوليته. فيعرف المعلول بنقص الوجود وشوبه بالأعدام.**»[2]

ونحن لا زلنا نخطو نحو الحكمة المتعالية، ولكن ومع ذلك، فإن حدوث العالم وحاجته للعلة قد ثبت لدينا في أكثر من موقع وعبر أكثر من برهان.

جـ. انتقادات على برهان النظام وردها

1- هناك اعتراض على مبدأ حساب الاحتمالات، يتوجه صوب العلية محاولا تعطيب الجهة الاستدلالية منها فيصور المسألة على نحو تصبح طبيعية بالمرة، فصحيح أن لكل معلول علة، وهكذا دواليك، ولن نصل في النهاية إلى علة أولى ذات إدراك وشعور كما يقول بها الموحدون، إذ التسلسل متاح وقوعه في عالم الطبيعة تماما، ولم يتقدم أحد لحد اليوم، بدليل واحد يمنع إمكان تحقق ذلك.

---

(1) المصدر السابق ص 272.

(2) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي ج2 ص 10. الامر الخامس.

2- وهذا نقد آخر، صوبه «كانط» إلى البرهان بصورة عامة، وبسائر مقدماته والنتيجة المنبثقة عنه، وفحوى النقد هو أن البرهان لا يساعد إلا على الاعتراف بوجود مهندس أعظم للكون، لكنه عاجز عن إثبات خالق أنشأ الكون إنشاء[1]. يقول **«إذا لم نر في الطابع الجائز الأشياء التي يرتبها سبباً موجباً للاستنتاج بانه خالقها»**[2]

3- لهيوم إشكال مشهور لا بد من التعرض له، فهو يرى أن الاستدلال على وجود خالق الكون مبني على التشابه بين الكون وبين المصنوعات البشرية، في الوقت الذي لا ثمة مستدعي للقول بوجود التشابه فعلا. **«الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الإنسان على كيفية خلقه وإيجاده بل واجهه لأول مرة، ولهذا لا يمكن أن يثبت له علة خالقة على غرار المصنوعات البشرية إلا إذا جربه من قبل عشرات المرات وشهد عملية الخلق والتكوين كما شاهد ذلك وجربه في المصنوعات البشرية، حتى يقف على أن الكون بما فيه من النظام لا يمكن هو الآخر أن يوجد من دون خالق عليم وصانع خبير.»**[3]

تلك كانت أشهر الانتقادات، وإليك ردودها:

1 - الإشكال الأول، يرفض وجود ثمة مانع من تسلسل العلل المانحة للوجود نحو ما لا نهاية، فلعل الكتب العقائدية تجد تلذذا كبيرا في عرض نظرية التسلسل ومن ثم في الرد عليها رد عزيز مقتدر، لدرجة يتساءل المرء: كيف يغيب أمر هذه النظرية على القائلين بها بحيث ينادون بها ويرفعون أعلامها في وجه نظرية الالوهية، مع ما بها من تناقض صريح؟ والجواب، ولعله غاب عن صفحات كثير من تلكم الكتب والدراسات، أن التناقض يسلك طريقه في نظرية التسلسل إذا ما توفرت على شرطين أساسيين هما:

الأول: أن تكون العلاقة بين أفراد السلسلة علاقة العلية على النحو الحقيقي، بمعنى أن يكون كل فرد في السلسلة المفروضة متوقف فعلا في وجوده على الفرد الآخر، والأسبق وجودا منه.

والثاني: أن تكون السلسلة بطولها متواجدة في زمن واحد، لا أن تكون متواجدة في زمن، وفانية في آخر!

---

(1) غلاب، محمد: مشكلة الالوهية ص 99.

(2) برهييه، أميل: تاريخ الفلسفة. ج5 ص281. ترجمة: طرابيشي، جورج.

(3) الهادي، جعفر: الله خالق الكون. ص 241

فإذا توفر الشرطان المذكوران، استحال تحقق التسلسل وتصاعد العلل إلى ما لا نهاية، ذلك لأن كل فرد في السلسلة متوقف في وجوده على الفرد الآخر، وفرض السلسلة على نحو لا نهاية لها يمنع تحقق أي موجود لأن العلل المانحة للوجود لا تنتهي! نعم لن تأتي النوبة على أية علة تقوم بمنح الوجود ذلك لأنها ستحتاج إلى فرد قبلها ليمنحها الوجود، وذلك الفرد أيضا بدوره فقير إلى ما قبله والكل يمد يد الحاجة إلى غيره، وبما أنه قد فرض عدم تناهي هؤلاء الأفراد، إذن استحال تحقق أي شيء، وبما أن العالم متحقق فمعنى ذلك أن هذه السلسلة لا وجود لها.

فهؤلاء غير ملتفتين لحقيقة العلاقة التي تربط العلة بمعلولها، ومن جهة أخرى، فهم أيضا لم يلتفتوا إلى أن السلسلة الحقيقة لا تغيب عن بعضها البعض في غياهب الزمان ووديان المكان! وسوف نذكر الأدلة التي تم التوصل لها لإثبات استحالة عدم تناهي العلل إلى ما لا نهاية، ذلك في مباحث برهان الصديقين القادمة.

2. الإشكال الآخر والذي يتمثل في زعم «**كانط**» أن قصوى ما نتوصل إليه عبر برهان النظام المعروض سابقا، أن للكون مهندساً أعظم لا خالقا أوجده بعد أن لم يكن!

وهذا الإشكال يدل على ذهول كانط عن أصل البرهان وغايته، وإلا لما لهج به! أليس برهان النظام ينصب على موضوع إثبات منظم واع ومدرك يسلك بالكون نحو غاية ثابتة؟ نعم ليس موضوع برهان النظام إثبات وجود العالم من العدم حتى يعترض كانط ويقول إن المبتغى لم يتحقق! وإنما كان غرض البرهان كما مر، إثبات الوعي الأعظم خارج حدود المادة والمهيمن على الكون كله، وقد تحقق لنا ذلك بمنهج علمي وآخر فلسفي.

3. أما الإشكال الذي صدر عن «**هيوم**»، فلعلنا نلتمس له عذرا في انتقاده لبرهان النظام بذلك الانتقاد السطحي. نعم، له عذره في ذلك، ولكن، أتدرون ما هو ذلك العذر؟ إنه التقرير الذي صب الفكر الغربي الفلسفي برهان النظام فيه، ذلك التقرير الذي أحب البعض أن يصفه «**بالتقرير الساذج والصبياني**»[1]!

لنشخص موقع سذاجته: إنه يكمن في مظهر الاستدلال التمثيلي الذي تصوره هؤلاء! مع أن برهان النظام عقلي صارم. فلقد تم عرض البرهان على أساس أن قيمته الحقيقية تكمن في الاستدلال التمثيلي الذي يتوقف عليه، ومعنى التمثيل هو أن

---

(1) الهادي، جعفر: الله خالق الكون. ص 246.

تحكم على شيء بحكم ما لأنك لاحظت فيه ما سبق وأن لاحظته في موجود غيره وحكمت عليه بذلك الحكم، فالتشابه والتماثل قادك إلى ضم الحالتين جنب بعضهما. فلقد رأى هيوم، أن البشر حكموا على العالم حكم الحدوث واعتبروا أن له خالقا لأنهم وجدوه متماثلا ومتشابها بما ألفوه من مصنوعات عالمهم، وكلامه صحيح فعلا، إذ التماثل والتشابه لا يسمح بجر حكم موجود ما على الآخر. فلو أنا لاحظنا أن بعضا من الحيوانات تحرك فكها العلوي بعد الفراغ من مضغ الطعام، فهل يحق لنا أن نحكم أن كل الحيوانات تفعل ذلك لأنها تشابه الحيوانات التي فعلت ذلك؟

كلا! إذن لم اعتبرنا أن نقد هيوم للبرهان سطحي؟ ذلك لأن النقد بحد ذاته لم يكن صحيحا! لقد أخطأ هيوم حتى في نقده للبرهان، إذ كان يكفيه ما يثبته المنطقيون من أن إسراء حكم من موجود لآخر بالنظر إلى التشابه الواقع بينها لا يفيد اليقين. نعم كان يكفيه ذلك، لكنه أطاع في نقده منطقا لا يقبله العقل! إذ ظن أن برهان النظام برهان تجريبي لذا شرط مشاهدة عملية التكوين وتكرار تجربة الخلق أمام ناظريه حتى يتمكن من إثبات حكم الحدوث والاحتياج للخالق عليه، مع أن برهان النظام ليس برهانا تجريبيا إطلاقا.

فلقد ظهر شكل البرهان في الفكر الغربي على النحو التالي:

1. العالم يشبه المصنوعات البشرية من حيث النظام والتنسيق بين أجزائه.

2. كما أن المصنوعات البشرية تحتاج إلى صانع عالم وقادر فالكون كذلك.

أما الفلسفة الإسلامية، فقد صبت البرهان في مجرى عقلي يستغني تماما عن التجربة، وتلك هي صورته هناك:

1. العالم يكتنفه ويحكمه في الوقت ذاته نظام متقن.

2. النظام غير منفصل عن الهدف، فهو يحقق غرضا ويتجه صوب هدف يرغب نيله.

3. لا يمكن لنظام هادف أن يكون نتاج صدف عمياء بل لا بد من فكر واع وقدرة مبدعة لإيجاد وتحقيق كل ذلك.

4. ذلك الفكر الواعي غير مختزل في المادة إطلاقاً بل هو خارج عنها.

تلك كانت الصورة التي يتقمصها البرهان في الحكمة الفلسفية لدى المسلمين، نرى، وبكل وضوح، أنه لا علاقة للتجربة ومشاهدة المحسوسات فيه إطلاقا، فلقد تم إدراك المقدمة الأولى للبرهان والثانية أيضا، عبر الحس، واستقل العقل وحده وبما لديه من معطيات الحس، من ابتكار النتيجة.

أترى هل لنقد هيوم أن يمر جوار هذا المصب البديع للبرهان؟ إني لا أظن ذلك إطلاقا.

7. ماذا أثبت برهان النظام؟:

إذا كان العالم منظماً بأعلى درجة متصورة، وبعد أن تبين بأن المادة لا تستبطنه من ذاتها، تبقى القول بوجود وعي خارج عنها مهيمن عليها. ولكن، ويكاد ما نطق به كانط يكون حقاً حول مدى ثبوت صفة الخالقية لمنظم العالم، لولا أننا نضفي على المنظم الأعلى تجرداً وننهي سلسلة المجردات إلى الغني بالذات. وبعبارة أخرى: فبعد ثبوت وجود النظام الدقيق في الكون، الدال صراحة على وجود منظم عالي الوعي غير كامن في المادة بل مجرد عنها وعن سائر أبعادها لما ثبت أن الأبعاد الزمكانية إمارات النقص حتى على مستوى الإدراك والوعي، وهو شرط أساسي في تصميم نظام. فذاك المنظم المتعالي عن المادة وأبعادها، إن كان غير غني الوجود بالذات لافتقر إلى غيره، والسلسلة لن تتصاعد إلى ما لا نهاية كما نعلم. فثبت بذلك ضرورة وجود الوعي المتعالي الغني بالذات. نريد القول: إن البرهان في أمس الحاجة لقاعدة استحالة تصاعد العلل إلى ما لا نهاية حتى يضفي لون الغنى والكمال التام على المنظم. وبدون هذه القاعدة العقلية المستغنية عن الحس، يعجز البرهان إثبات الوحدانية والكمال والغنى الذاتي لمنظم العالم.

خامساً: برهان الغاية.

1. التعريف بالبرهان:

إن بحثونا السابقة عن برهان النظام، قد منحتنا خلفية جيدة عن برهان الغاية، وفي الحقيقة فقد تبين لنا وقتئذ، أن النظام لا معنى له إن كانت الغائية مفقودة فيه. إذ لا تفسير للنظام إلا بالغاية وعليه تكون صياغة مقدمات البرهان بالشكل التالي[1]:

1. بعد ثبوت الواقعية وإصابة العلم له، الأمر الذي أثبتناه بمنتهى اليسر وقت التحدث عن المقدمة الأولى من مقدمات برهان النظام.

2. يستطيع المتأمل وبمنتهى السهولة أن يدرك أن الكون يموج أنظمة تخلص إلى غايات، فالطبيعة نسق من الأنظمة والغايات.

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة. ص 228. ففيه عرض بدوي البرهان بتقرير قريب مما ذكرناه في المتن.

3. ومن البديهي بمكان أن نقول أن الغاية تحتم وجود عقل، أو علة عاقلة، تدبرت الأنظمة بنحو تحقق غايات ثابتة. والأبحاث السابقة ضمن موضوع برهان النظام أثبتت أن العشوائية لا يمكن فرضها علة لكل تلك الأنظمة المعقدة والغايات الدقيقة.

4. المادة، وكما أثبتنا خلال البحوث السابقة ضمن موضوع برهان النظام، عاجزة بالمرة أن ترتفع على منصة العلة العاقلة المدبرة.

5. تحتم القول، إذن، بوجود علة عاقلة خارج عن المادة وشؤونها، دبرت كل ذلك.

فلنصغ الآن شكل البرهان في القياس الاستثنائي:

لو لم تكن في الكون أنظمة تسوق إلى غايات لما كان مستدعى للقول بوجود علة عاقلة غير مادية له، ولكن الكون تهيمن عليه الأنظمة والغايات، إذن ثبت أن للكون علة عاقلة غير مادية تتولى تدبيره.

أيمكننا الآن أن نطوي الصفحة، ونسلك سبيلنا نحو تتمة البحث؟مع الأسف لن نستطيع التملص مما نحن فيه بهذه السهولة، إذ أمامنا سيلاً من الانتقادات أثارها بعضاً من الفلاسفة ورجال العلم وصوبوها نحو البرهان، لا محيص عن ذكرها ومعالجتها مهما أمكن.

2. انتقادات على البرهان:

1. فهم يرون أن قيمة البرهان الفلسفية تكاد ألا تكون شيئا ويصفه هؤلاء بشديد الضعف والهوان[1]! ولعلهم ناظرون إلى ما ورد في نقده من أب الفلسفة الحديثة «ديكارت» عندما قال: «**نحن سننبذ من فلسفتنا نبذا تاما، البحث في العلة الغائية، لأنه لا ينبغي أن تصل فكرتنا في رفع أنفسنا إلى حد اعتبار أن الإله قد أراد أن يجعلنا نساهم في معرفة أهدافه ومراميه**»[2]!.

2. وهناك انتقاد لكانط، ملخصه أن تجاربنا المحدودة تعطينا فكرة محدودة مثلها لأن الشيء لا ينتج أعظم منه وقصارى ما نستنتجه هو وجود علة محدودة، الأمر الذي يخالفه ما هو ثابت للإله الكامل اللامحدود[3]!

---

(1) غلاب، محمد: مشكلة الالوهية ص 97.

(2) المصدر السابق ص 97.

(3) المصدر السابق ص 99.

3. ويرى كانط، أن البرهان يتكلم عن طبيعة الإله وعن عقله وإرادته، ومعرفة هذه الأمور غير متاحة للإنسان!

4. وأخيرا فإنه غير ثابت بعد، أن نظام الكون من الكون نفسه، بمعنى أن العالم غير عاجز عن تدبير نظامه بنفسه.(1)

5. نعم، لقد رأوا أن البرهان الغائي يصلح للخطيب أو الشاعر الغنائي، أما المنطقي فلا، إذ أن فكرة الغائية غامضة لديهم ومعناها غير واضح، ناهيك عما تثيره من مشاكل فكرية شتى، إذ الحجج قد قامت على أن العالم محدود وناقص، فكيف ينسجم هذا مع القول بالغائية؟ ثم هل نغض الطرف عن البؤس والشقاء الذي يلف العالم؟(2)

3. تحليل النقود المذكورة وردها:

العلة الغائية، مبحث يدور عن الغاية التي تقف وراء توفر الوجود للمعلول، فهناك معطي الوجود ومانحه، وهناك أيضا السبب الذي جعل المعطي يمنح المعطى له الوجود. فإذا توضح هذا، يمكننا الآن أن نقول ونؤكد، أن برهان الغاية، محاولة وبذل لجهد عقلي يراد به إثبات أن للكون موجدا يتمتع بإدراك ووعي عال قد أوجد الكون لسوقه نحو غرض وغاية ثابتة لديه.

فالشطر الأول، وهو التوصل عبر البرهان إلى وجود خالق وموجد ومانح للكون وجوده، أمر مشترك بين سائر البراهين المختلفة، أما الشطر الآخر من البيان المذكور، يمنع عن الموجد للكون ومانحه الوجود، العبثية وحب الفوضى، وحسب التحليل الذي قمنا به سابقا عند التحدث عن العلاقة بين النظام والغاية، تبين بما لا مزيد عليه، أنه بثبوت العبث والفوضى في الفعل الإلهي، يتزعزع الإدراك نفسه وينهار الوعي وتتلاشى طرق إثباتهما في مانح الوجود. أرجو أن يكون ذلك التحليل لا زال واضحا في ذهن قرائنا وإلا للزمهم الرجوع إليه كرة أخرى!(*)

ويتم التوصل إلى وجود مانح الوجود للكون، عبر التأمل في نظام العالم وقوانينه والذي يمتنع صدوره عن المادة الفاقدة للوعي أو الصدفة العمياء التي لا تهتدي سبيلا فتسلكه. أما أن للعالم هدفا ينساق نحوه، و إن فعل الخالق غير عبثي،

---

(1) زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية. ص 336.

(2) بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة ص 228.

(*) راجع ص 148 من هذا الباب.

فنظام العالم نفسه يمنح هذا التصور، إذ وضع الأنظمة وإرساء القوانين، لا يمكن أن يتم دون غرض من وراء ذلك، كما أثبت تحليلنا السابق، و الآن، لنقم بتحليل ما مر من النقود على برهان الغاية ومناقشتها.

1. ترى من المانع الذي يمنع الخالق من إفهام مخلوقه سبب خلقه له؟ أفي ذلك ثمة نقص للخالق أم ارتقاء بالمخلوق؟ وإلى أي مدى؟ إلى ذاك المستوى الذي يضحى المخلوق المسكين منافساً لخالقه لأنه وفقط تعرف على سر وجود نفسه وهدف خلقه؟ ما الذي يحتم على الخالق ألا يجعل لنا نصيباً من الفهم لأسباب إيجاده لنا؟ وفي الحقيقة، فالمسألة قد تبدو بنحو يناقض تماماً رأي ديكارت، إذ أن معرفة الإنسان للغاية التي وجد لأجلها، لها - أعني للمعرفة - أكبر الأثر في ترتيب حياته وفقاً للغاية التي تم معرفتها. وإن كان مقدراً على الإنسان أن يجهل الغاية من وجوده، فله العذر إذن في اختيار أي مسلك وهدف يراه لحياته مهما كان لذلك الهدف من ضرر عليه! وفضلاً عن هذا وذاك، فما هو المعنى من منع الإنسان عن معرفة غاية وجوده وهو من جهة مزود بقدرة الإدراك والاستنتاج والتعقل، ومن جهة أخرى يعيش ضمن كون خاضع للأنظمة وقوانين تقوده إلى غايات واضحة وثابتة؟ ألا يشبه هذا إلقاء المقيد المغلول في الماء بعد توجيه أمر له بالحذر من البلل؟ إننا، شئنا ذلك أم أبينا، نجد أنفسنا مرغمون لأن نستنتج أن ثمة غاية من وراء كل تلك الأنظمة التي يدار الكون عبرها. وقد استنتجنا فعلاً وطابق الاستنتاج بالبرهان فماذا علينا أن نفعل تجاه اقتراح ديكارت هذا؟ وكنا قد اكتشفنا علاقة الغاية بالنظام فيما سلف من البحوث بنحو لم يعد ممكناً رفع اليد عنها إطلاقاً. إذن للنقم بتنحية اعتراض ديكارت جانباً - وبكل أسف - ونستمر وكأن شيئاً لم يقال. وأجد هنا أن أنوه لقرائنا الكرام بأنهم قد لا يكونوا مطلقاً في حاجة للتذكير أن ما كان يحذر منه ديكارت، قد خاض فيه البشر وأبحروا على ظهور شتى الفلسفات لعبور أمواجها العاتية، من فرط العشق الفطري الذي يدفعهم لتقصي حقيقة الإله والوصول إلى شاطئ معرفته! وكانت نتيجة تلك الجهود موفقة فعلا، فالسر الخفي الكامن وراء الإيجاد، قد تم التعرف عليه، وعاين البشر طبيعة الغاية تلك وعرفوا القصة كلها! إلا أن بحثنا هاهنا غير مخصص للدخول فيه.

2. والتحليل الآخر لكلام **كانط** يجعلنا نجانب مذهبه واتجاهه أيضا! إن **كانط** يؤمن بالعلية، يظهر هذا واضحا عندما يريد نقد برهان الغاية فيرى أن الفكر المحدود سينتج محدودا مثله لأن الشيء لا ينتج أعظم منه، بل ويؤمن كما هو واضح، بالتناسب بين المعلول وعلته، فالفكر المحدود لن ينتج إلا ما هو متناسب معه، أليس كذلك؟

فليفسر لنا الآن، إن التصور الآخر عن الألوهية، والذي رآه لا يتفق مع ما ينتجه الفكر المحدود ما مصدره وكيف أمكن للبشر التوصل إليه؟ أي ذهن أنتج الكامل واللامتناهي وكيف تسنى له ذلك؟

دعونا ننسى ما مر، ولنتذكر أمرا حفظناه من دروس فلسفة ديكارت الفخمة، وهو الأسلوب الذي اتخذه لإثبات الإله، عندما قال إن الفكرة عن الكامل يعجز المحدود عن إيجادها وعليه فالفكرة عن الكامل أوجده الكامل نفسه لدى أذهاننا! إن كانط هنا يعزف على نفس الوتر، ففي أذهاننا تصور محدود عن علة محدودة لأن تجاربنا كانت محدودة فأنتجت محدودا مثلها، ولكن الفكرة عن اللا متناهي ما منشؤها؟ رجعنا إلى النقطة التي انطلقنا منها. ومهما كان من الأمر، لنفترض أن لدينا الآن تصوراً عن العلة الموجدة للنظام في العالم. وبما أن العالم محدود، وإن لم يكن فإن تجاربنا على الأقل محدودة وهي ستعطينا فكرة محدودة عن العالم، ففكرة محدودة وعن عالم محدود، نتاجه الطبيعي هو علة محدودة! والعلة المحدودة ليست مصداقاً للألوهية التي نريد إثباتها! لنفترض كل ذلك. ولكن، أليست العلة المحدودة التي أوجدت أنظمة محدودة لعالم محدود، محتاجة هي الأخرى إلى ما هو أعظم منها وعياً حتى يكون موجدها؟ وتلك إن كانت هي بدورها محدودة فإنها لا بد وأن تنتهي إلى العلة الغنية بالذات دفعاً للتسلسل الباطل. إذن برهان النظام يدل على منظم واع خارج عن إطار المادة، وتالي ذلك أن يكون مجرداً. فإن لم يكن غنياً بالذات افتقر إليه.

3. ويلزمنا أن نشير أيضاً - مع ما فيه من تكرار - إلى أن التجارب تعجز بالمرة عن منح الذهن فكرة عن العلية والألوهية. كم من درس ودرس تم شرحه وبيانه أن فكرة العلية مستمدة من الشهود الوجداني للإنسان عن ذاته ومشاهداته لواقعه النفسي والداخلي، ناهيك من إن التجربة لم يكن لها دخلاً في برهان الغاية كما أسلفنا، إن كانط هذه المرة يعزف وترا عزفه هيوم عندما قال أن للتجربة دخل في تأسيس برهان النظام، وكنا قد انتقدناه بما فيه الكفاية.

4. أما ما تبقى من نقده، فإن صرف ساعة من الزمن لرده سيعتبر كثيرا، ذلك لأن البرهان لا يكشف عن طبيعة الإله ولا عن شيء من ذاته، وإنما قصارى ما يثبته أن الإله بعيد عن العبث فيما يفعله، بل أن لفعله غرضاً وغاية يقوده نحوه، ولقد مر أن الذهن يدرك من وجود الأنظمة أن واضعها واع لما يفعل. أما نقطته الأخيرة، وهي عن إمكانية احتفاظ المادة بوعيها ونظامها ذاتياً، فقد أشرنا إلى مكامن العيب فيه عندما بينا أن أبعاد الزمكان يدلان على الفقر والاحتياج حتى على مستوى الوعي فكيف بغيره؟

5. ترى، هل فكرة الغائية غامضة وتثير مشاكل فكرية أم أنها تحل المشاكل العالقة؟ وهل يجب أن يكون الكون كاملا غير محتاجا حتى يصح برهان الغاية؟! أم أنه يجب أن يكون خاليا من البؤس والشقاء حتى تكون له غاية؟! حقا صدق من قال إن **«أوروبا متاخرة جدا في مجال الفلسفة الإلهية وقد لا يمكن أن يتصوره البعض ويقبلوا أن أوروبا لم تصل بعد إلى عمق الفلسفة الإلهية في الشرق وخصوصا الفلسفة الإسلامية، فإن الكثير من المسائل الفلسفية التي تحدث دويا هائلا في أوروبا، تعتبر من الأمور البسيطة في مجال الفلسفة الإسلامية، وانا لنعثر على أمور مضحكة حقا في ترجمات الفلسفة الأوروبية».**[1]

4. ماذا أثبت برهان الغاية؟

إن ما سجلناه من ملاحظة على برهان النظام، تتكرر هاهنا! فإن البرهان يشير إلى أن للكون غاية. الأمر الذي تم اكتشافه والتحقق منه خلال الأنظمة الموجودة فيه. وذلك يدل على وجود منظم رسم للكون غاية وهو يسوقه نحوها. ولكن شؤون الألوهية الأخرى، بل لنقل الأساسية، فالبرهان لا يدل على واحدة منها فكيف بجميعها؟ إلا إذا أضيفت قاعدة استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فعندها فحسب، أمكن إثبات الوعي المتعالي، المجرد والغني التام. وصورة البرهان ستكون كذلك:

1

الكون منظم بصورة تفوق التصور.

المنظم يحتاج إلى من ينظمه

إذن للكون منظم على درجة عظمى من الوعي

2

هذا الوعي المتعالي غير كامن في المادة لبروز علامات الفقر والنقص والاحتياج فيها

إذن الوعي المتعالي فوق المادة ومجرد عنها.

3

الوعي المتعالي إن كان متوقفا في وجوده على غيره لكان غيره هو الغني على الإطلاق

وإن لم يكن لوجب وجود الغني على الإطلاق دفعاً للدور و التسلسل.

---

(1) مطهري، مرتضى: الدوافع نحو المادية ص 46.ترجمة: التسخيري، محمد علي.

الفصل الثاني:

البراهين الفطرية

تمهيد

ثمة مجموعة من البراهين، ذات تقريرات عدة نظرا لمنطلقاتها المختلفة، يمكن اعتبارها جميعا براهين فطرية، لأنها تعتمد على أساس الطبيعة الإنسانية التي تحمل في أعماقها تصورا عن الإله. خذ مثلا برهان فكرة الكامل واللامتناهي الذي صاغه مجموعة من الفلاسفة أشهرهم ديكارت فهو يرى أن في أعماق الطبيعة الإنسانية فكرة عن الكامل، وإليك البرهان الأخلاقي الذي صاغه كانط وغلب على ظنه أنه البرهان السليم والوحيد بين سائر البراهين، أيضا ينظر إلى الطبيعة الإنسانية التي تهيمن عليها فكرة السعادة. وأنظر أيضا في برهان حب الكمال المطلق، والذي فحواه يعتمد بالدرجة الأولى على هذه الخصوصية الموجودة في عمق الشعور الإنساني، وخذ أيضا برهان الفطرة الحاكي عن وجود علم حضوري عن الإله في أعماق كل كائن مدرك، وهو برهان تم عرض مفاده مفصلا في الباب الأول عند الحديث عن منشأ فكرة الألوهية لدى البشر.

لنقم الآن عرض تلك البراهين التي تجتمع تحت العنوان المذكور.

أولا: البرهان الوجودي أو التجريدي:

صمم هذا البرهان القديس «انسلم **Anselme**» وعنه أخذ ديكارت وحتى هيجل، ويعتمد على أساس أن ما هو موجود في العقل هو موجود حقيقة وفعلا، وعليه فلدينا الآن تصورا وفهما عن «الشيء الذي لا يمكن تصور أعظم منه» و «ما لا يمكن تصور أكمل منه»:

«فالجميع ودون استثناء، من مؤمن وملحد، لديه تصورا عن الألوهية المتمثل في الكائن الذي لا يمكن تصور أكمل منه، فلو بقي هذا التصور في الذهن فحسب ولم يوجد في الخارج، لوجد إذن في الخارج ما هو أكمل منه، فعاد التصور الذهني لما لا يتصور أكمل منه باطلا، لأنه سيصبح من الإمكان تصور ما هو أعظم منه فيصبح تصورا متناقضا، وهذا مستحيل قطعا، إذن تحتم وجود ما لا يمكن تصور أعظم منه في الخارج.[1]

لعل أقدم مناقشة وردت للحجة المذكورة، كانت تلك التي تضمنها كتاب «دفاع عن الجاهل» لراهب يدعى «جونيلون» تتلخص في ثلاث نقاط:

الأولى: أن مفهوم عبارة «الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه» غامضة ولا نجزم أنها مفهومة!

والثانية: وعلى فرض وضوحها، فلا ثمة داع للقول بتحقق مضمونها واقعا، إذ ثمة قضايا خاطئة يدركها العقل ويفهمها جيدا.

والثالثة: وإذا كان كل ما هو كامل فواقع، فهل ذلك يعني أن جزيرة سعيدة أفهم مدلولها فأقر بوجودها؟

لأنسلم، رد، أعتبره شخصيا، مع ضعفه وهزاله، جميل وذكي، فهو يقول: «يجب ألا نقارن الجزائر السعيدة أو غيرها بالإله، فتلك الأخيرة حالة خاصة عن سائر الأحوال فإن زعم أحد أنه يظن أن الله غير موجود، فإنني أقول إنه حين يظن ذلك فإنه إما يفكر فيمن لا يمكن تصور أعظم منه، أو هو لا يفكر فيه. فإن كان لا يفكر فيه، فإنه لا يفكر في عدم وجود من لا يفكر فيه. وإن كان يفكر فيه، فإنه يفكر في كائن لا يمكن أن يتصور غير موجود».[2]

وغير جونيلون، فقد انتقد البرهان كل من القديس توما الأكويني، و كانط، وعلى كل فقد ظهر من خلال تحليل البرهان المذكور، أن مكمن العجز هي في ركيزته الأساسية التي أعتمد عليها وهي الدعوى القائلة بأن ما في العقل له وجود في الخارج بالقطع، إذ البرهان لم يستوف أدلة المطلب وشرحها بالمرة.

---

(1) راجع: بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة ص 218 و غلاب، مصطفى: مشكلة الالوهية ص73.

(2) المصدر السابق ص 219.

ثانيا: برهان فكرة الكامل واللامتناهي:

في التأمل الثالث من تأملاته الفلسفية، عرض ديكارت برهانه هذا، ولا شك أنه قد استمده من برهان أنسلم المذكور، وكأنه يريد تقوية الأساس الذي توقف عليه برهان أنسلم، وهو منشأ التصور عن الكائن الكامل.

ويعتمد ديكارت على إحدى قواعد العلية لتثبيت برهانه، وهي قاعدة التناسب بين العلة ومعلولها، ويتساءل: من أين أدركنا فكرة اللامتناهي والكامل، مع أن ذواتنا ناقصة وأفكارنا محدودة، فكيف لنا أن ننشئ هذا التصور والناقص لا ينشئ الكامل؟ يقول: **«ما كان لي أن تكون لدي فكرة جوهر لا متناه، أنا المتناهي، لو لم تكن قد وضعها في نفسي جوهر هو لا متناه حقا»**[1].

ويضيف:

«فكرة اللامتناهي توجد عندي قبل فكرة المتناهي، أي فكرة الله قبل فكرة ذاتي، إذ كيف يتيسر أن أعرف أني أشك وأني أشتهي، أي ينقصني شيء ما وانني لست كاملا تماما، إذا لم تكن عندي أية فكرة عن كائن أكمل مني، وبالمقارنة به أعرف نقائص طبيعتي»[2]

و الخلاصة:

«فلم يبق أن تكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا إلا الإله نفسه، وهي فكرة فطرية لدينا، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا، نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة»[3].

لقد مر في الباب الأول من هذا الكتاب، أن النقد الأساسي الموجه للبرهان المذكور، هو أن التصور الموجود والفهم الحاصل للذهن عن الكائن الكامل، ليس تصورا كاملا وغير محدود بحدود الذهن، لقد غفل ديكارت عن ذلك تماما، فالذهن لا يحمل في طياته علما عن الكائن الكامل وعن طبيعته اللامحدودة، حتى نتساءل: كيف أمكنه ذلك؟ وإنما الذهن المحدود يفهم فكرة مفادها: الكائن الكامل، دون أن يعي كيف هو، وعليه صح ما نقد الناقدون به البرهان، أنه ليس في تصور الكائن غير المحدود ما يتطلب له علة كاملة لتوجده.

---

(1) المصدر السابق ص 220.

(2) المصدر السابق ص 221. انظر ايضاً: برهييه، أميل: تاريخ الفلسفة. ج4 ص 97. مصدر سابق.

(3) غلاب، محمد: المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة ص 84.

ثالثا: برهان الحقائق الأزلية:

صمم هذا البرهان، الكاتب الفرنسي الشهير «بوسويه»، ويرتكز على أن ثمة حقائق أزلية في الكون، لا تدركها الحواس، وقد فاضت عنها تصورات في ذهن البشر، وعلى رأس تلك الحقائق الأزلية، الألوهية،[1] ويمكننا صياغة البرهان على هذا النحو:

أ- في ذهن البشر تصور عن الكائن الأعظم.

ب- هذا التصور لم ندركه عبر الحواس ولا العقل

ج- إذن منشأ هذا التصور هو الإله نفسه الذي هو الحقيقة الأزلية لذلك التصور.

جوبه الطرح المذكور انتقادا أساسيا، يتمثل في قصوره عن إثبات مطابقة التصور للواقع الخارجي، وعجزه عن تقديم دليل يؤكد المدعى، وهو أنه تصور عن حقيقة أزلية.

رابعا: البرهان الأخلاقي:

وهو البرهان الوحيد المقبول عند كانط، ويرتكز على القانون الأخلاقي، إذ يرى كانط أن البشر جميعا يسعون لنيل السعادة، وسائر أعمالهم وسعيهم الدؤوب إنما هو للوصول إلى السعادة، إذن هذه قاعدة لا بد من إثباتها. إلا أن الإرادة الإنسانية غير كافية لتحقيق الضالة المنشودة، إذ تحيط بالإنسان ظروف معقدة من مصالح البشر والأوضاع الطبيعية المختلفة كل تلك لها دخل مباشر لنيل السعادة، إذن تحتم وجود إرادة عليا تحقق للبشر سعادتهم وإلا عاد القانون الأخلاقي وهما. وإليكم صورة البرهان:

أ- يحكم الإنسان ضرورة مجازاة الخير ومعاقبة الشرير.

ب- لكن الطبيعة لا تساعد على ذلك.

ج- من الضروري إذن أن يكون فوق الطبيعة موجود عادل يحقق القانون الأخلاقي فيجازي الخير ويعاقب الشرير.[2]

---

(1) غلاب، محمد: مشكلة الألوهية:ص 83.

(2) أنظر كل من:بدوي، عبد الرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة ص 230 و غلاب، محمد: مشكلة الألوهية ص 105 و زيدان، محمود: كانط وفلسفته النظرية ص 320.

ويواجه البرهان المذكور معضلات أساسية:

الأولى: تتعلق بإثبات واقعية القانون الأخلاقي ومطابقته للخارج، فهل هذا القانون من لوازم الوجود الإنساني بحيث لا بد من أن يتحقق؟ كيف ومن أين نستطيع الجزم بذلك سيما وأن من الناس من لا يؤمنون إطلاقا به فما بالهم تخلفوا عن تطبيع القانون في أعماقهم وكيف تسنى لهم الهروب بفطرتهم من حتميته؟

والثاني: على فرض صحة القانون المذكور، فهل يلزم من ذلك حتمية تحققه، لدرجة لا بد من اختراع إرادة عظمى تسخر الطبيعة لهذا القانون؟ إن أذهان البشر تحمل عشرات الهموم التي يراها أصحابها ضرورية وأكيدة، فلنخلق إذن لكل واحدة منها محققاً قوياً! فرغبتنا في ارتفاع أسعار الأسهم مجددا في أسواق الأوراق المالية، يجب أن يتواجد لها إرادة عليا تحقق لها رغبتها إذ أن سعادتها منوطة بذلك!

والثالث: وعلى فرض وجود إرادة عليا، فإن الآلاف المؤلفة من البشر قضوا دون أن يجدوا طعما للسعادة، فمنهم من داهمتهم الآفات والأمراض، ومنهم من ماتوا في ظل الحروب، ومنهم من باغتتهم الطبيعة بفيضاناتها وزلازلها وبراكينها، وآخرون نهبوا وسلبوا ولم ينالوا أبسط حقوقهم، خذ مثلا ذلك الطفل الذي لفظ حياته وقد أطبق فمه على «**مصاصته**» إثر إصابته برصاصة التطهير العرقي الذي مارسه الصرب ضد مسلمي كوسوفو! فأين ذهبت تلك الإرادة العليا التي يتوجب عليها ممارسة دورها في تحقيق السعادة للناس! أم أن كانط يؤمن بحياة أخرى تتحقق فيه السعادة المنشودة، على غرار الحياة التي يؤمن بها أصحاب الديانات السماوية؟ ومع ذلك، فإن المسألتين الأوليتين لا زالتا في قائمة الانتقادات الأساسية على الطرح.

والرابع: ما علاقة الإرادة المحققة للعدالة الأخلاقية، بالإله الجامع للكمالات والخالق لكل شيء وكيف يتسنى إثبات أن صاحب الإرادة المحققة للقانون هو ذاك الإله المنشود؟

هذه المسائل الأربع، لم تجد لها أجوبة صريحة، ولا حتى نصف واضحة.

خامسا: برهان الفطرة:

إن ما سنبينه هاهنا قد سبق عرضه وتحليله في الباب الأول وقت التحدث عن منشأ فكرة الألوهية لدى البشر، وعندها استعرضنا آراء كان آخرها الراي الذي يؤمن بأن الإنسان يحمل في أعماقه إدراك عن موجده. كما وقد عرضنا البرهنة على النظرية وفقا للأصول الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية، ونرجو من القراء أن

يعيدوا تناولها إن لم يكونوا يتذكرونها الآن(*).

أما وفي هذا الموقع الذي رسا بحثنا عليه، فالمدعى هو البرهنة على وجود الإله الخالق، والعلة الأولى، عبر طريق تلك المعرفة الفطرية الكامنة في أعماق الكيان الإنساني، والبرهان له بيان عام لا يتوقف على مقدمات فلسفية، وآخر خاص يستند على تلكم المقدمات، نعرضهما تباعا ونقوم بتحليل أصولهما بالمناقشة والشرح.

البيان العام:

إن من الغرائز الأساسية في الموجود الإنساني، حب الكمال والجمال والسعي لنيله مهما أمكن، فالإنسان ما برح وهو يسعى لمد وجوده ورفع نفوذه، فلا يسلك طريقاً يؤدي به إلى التلاشي والدمار، وإنما يطلب ما يتقوى به كيانه حتى يصل أوجه. والأعجب أن الإنسان مهما حصل على كمال، سعى للمزيد منه إذ لا يكاد يشبعه أمر ولا تسكن قواه الطالبة للمزيد إطلاقا، وما الحروب والفتن التي خاضها البشر إلا لإحدى تلكم العاملين الرئيسيين: إما لمد النفوذ وطلب المزيد من السلطنة، وإما لتأمين ما تم الظفر به.

وهكذا هي سيرة البشر في الحياة، إذ لا نهاية ولا نفاد لعشقهم للكمال. إذن يمكننا القول إن من خواص الخلقة الإنسانية، السعي نحو الكمال وبذل الطاقات لنيله.

وعندما نقوم بالتحقيق في ماهية هذه النزعة نحو الكمال التي تجر الأسرة البشرية بأسرها نحوه، نجدها من الوقائع النفسية والرغبات الواقعية والكامنة في تمام كيانه، فهي ليست حلما عرض لصاحبه، إذ ليس من شأن الأحلام أن تسخر كل قوى المرء نحو طلب تحقيقها ما عاش! لذا وصفناها بحقيقة وواقعية هي من الوضوح لدى الأذهان لدرجة أن العمر كله يذهب سعيا لنيله، فالنزعة تلك إذن موضوع حقيقي وواقعي رتب الإنسان على ضوئه سلوكه العملي في الحياة.

ومن المؤكد، أن النزعات النفسية الواقعية، لا بد لها من منشأ لأنها صفات «إضافية» تنشأ عما يوجدها في المرء فإذن لا بد من تشخيص مصدرها ومنشئها. وبعبارة أخرى، فإن وجود الرغبات متأخر عن وجود المرغوب فيه، ذلك لأن الرغبة نحو من الانجذاب، بل ليست لها حقيقة غير الطلب والانجذاب، ولا بد للانجذاب أن يتواجد بعد وجود الجاذب فهذا النوع من الميول متأخرة الوجود درجة عما تميل نحوه، فبين الميل وجهته علاقة تكوين، إذ الثاني موجد الأول فالجذب يوجده الجاذب لا المجذوب!

(*) راجع ص 69 وما بعده من الباب الأول.

والآن، كيف تسنى للمرء أن يطلع على الكمال ويسعى نحوه دون معاينته، إذ هاهنا لا يكفي تصور الكمال وأنه موجود، إذ التصور وحده عاجز عن جر المرء نحو المتصور له وتسخير كل قواه لأجله، وإنما لا بد للمرء أن يذوق حلاوة الكمال ويعاينه حقيقة حتى يتحقق له العشق والانجذاب القاهر نحوه، فيسخر كل طاقاته لغرض نيله، فكم من درس ودرس قرأها المدخن عن أضراره، إنما شفتاه وبعد أن ذاقت طعم الدخان، لم يعد بإمكان الدرس أن يثنيه! فما ظنك بالكمال.

إذن يتحتم وجود الكمال الذي لا ينتهي، حتى لا يفيه الشبع ولا يبل الظمأ منه الارتواء. ولا مجال لسريان الخطأ في التكوين حتى يتم تشخيصه إذ العين بخلقتها لا تطلب إلا الرؤية، والأذن لا يسعى إلا لنيل الأصوات، وحاسة الشم لا تخطيء طريقها فتتجه صوب الذوق! كذلك فالميل نحو الكمال والتوجه صوبه لا مجال لأن يكون ميلا طارئا أو عارضا أو خطأ إذ لا ثمة خطأ في تكوين الإنسان وترتيب خلقته.

لقد تحدث ديكارت عن فكرة الكامل، إلا أنه عجز عن تفسير منشئها تفسيرا مطابقا للبرهان، وقال القديس أنسلم قبله شيئا عن تصور الكائن الذي لا يوجد أعظم منه، لكنه، أيضا لوى بوجهه عن تقديم بيان برهاني عما يقوله، وأتى كانط ليقول إن القانون الأخلاقي الذي ينشد السعادة والعدالة يستدعي القول بوجود محقق للسعادة والعدالة. الجميع وصلوا عند أعتاب النظرية، وأشاروا للمعرفة الفطرية بلهجات مختلفة، إلا أن البرهنة تتواجد هاهنا حيث يمكن صبغ صورة منطقية عليه في الشكل التالي:

للإنسان توجه غريزي وميل فطري نحو الكمال

لا بد للكمال أن يسبق الميل نحو حتى يكون سببا في وجوده

إذن للإنسان إطلاع على الكمال وبالنحو الذي أسبب في ميله نحوه.

يقول «عبد الله الآملي» الشهير «بجوادي» بهذا الصدد:

«لا يمكن سلب الأمل من نفوس الناس، لأن الرجاء والمحبة وما شابه موجود في دخيلة كل إنسان ومتعلقها هو الوجود اللامتناهي، فنستنتج إذن أن فوق كل العلل والأسباب الصورية يوجد سبب بالذات ومطلق، ذلك لأن الأوصاف المذكورة، حقائق ذات إضافة ويستحيل تحقق ذات الإضافة بدون المتعلق المضاف، إذن فمتعلقها وموضوعها وهو الذات الإلهية، لا بد أن يكون موجودا.إن هذا النزوع الفطري نحو الكمال المحض وطلب القدرة الصرفة لا يختص بحال المسكنة والإحساس بالخطر بل إنه موجود في كل الأحوال.

إن العلاقة بين الإرادة والمراد علاقة ضرورية ولا محل للخطأ فيها، ولكن الإنسان قد يطبق خطأ المراد الحقيقي على غير المراد وذلك في حيز التصديق والعلم الحصولي. فمثلا ميل الإنسان الظامئ إلى الماء ميل ضروري لا يقبل الخطأ، غير أنه قد يتوهم أرضا مفتوحة تكون سرابا بأنها ماء وهو قد أخطأ في هذا ولكن ليس في أنه ظمآن ويطلب الماء. وإلا فإن الخطأ لا سبيل له إلى الشهود الفطري، ولا يمكن للعلاقة العينية بالإرادة والمراد أن تقبل الخطأ، وكذلك العلاقة بين المحبة والمحبوب وهكذا العلاقة بين الميل الباطني المسمى بالرجاء وموضوع الرجاء.

إن المحبة حقيقة ذات إضافة وإذا انتقلت إلى حيز الفعل فهي بحاجة إلى المحبوب بالفعل. والإرادة حقيقة ذات إضافة فإذا كانت موجودة بالفعل فهي بحاجة إلى مراد بالفعل، والرجاء حقيقة ذات إضافة فإذا انتقل إلى حيز الفعل فلا بد من توفر المرجو بالفعل. إن مثل هذه الميول العينية مصونة من الخطأ والاشتباه، ومعيار هذا المطلب هو أن الرجاء غير ممكن بدون المرجو، والمحبة غير ممكنة بدون المحبوب، والإرادة غير ممكنة بدون المراد. والمعيار هو أن الحقيقة ذات الإضافة غير ممكنة الوجود بدون ما تتعلق به. وعليه، فاجتياز هذا الطريق سهل على الجميع، المتعلم منهم والأمي!»[1]

ذاك كان البيان الأول للبرهان الفطري، والذي لم يتطلب فهمه تجاوز أصول فلسفية، أما البيان التالي، فهو فعلا يتوقف كما أسلفنا على مقدمات لا بد من تناولها بالفهم والتحليل، ولعله من المستحسن، أن نشير إلى ما يميز البيانين عن بعضهما:

1. البيان العام المار ذكره، تم إثبات وجود الكامل المطلق عبر إثبات وجود ميل للكمال ونزعة نحو التأله والتعبد في البشر، على أساس أن تلك النزعة متأخرة الوجود عن علتها والتي لا بد وأن تسبقها حتى يكون ثمة ميل تجاهها.

2. أما في البيان الخاص، فالمدعى ليس هو أن ميلا نحو الكمال كامن في فطرة الإنسان، بل أن إدراكا شهوديا منطو في الكيان الإنساني عن خالقه وهذا الإدراك رهين اشتداد وقصور، أما أسلوب البرهنة، فيسلك أولا طريق إثبات وجوده، وثانيا في تشخيص معالمه ومظاهره.

---

(1) الآملي، آية الله جوادي: العقيدة من خلال الفطرة. ص 78 ترجمة: دار الصفوة.

البيان الخاص(*):

كل إنسان، هذا إن لم نقل كل كائن، فهو يحمل في جنبات نفسه، إدراكاً عن موجده، ومعرفة فطرية به.

يستند هذا البيان عن وجود هكذا إدراك في الكيان الإنساني، على ثلاثة أصول فلسفية هي:

1- أن الكيان الإنساني، وجود حادث وإمكاني.

2- أن الإدراك الذي يتمتع به الموجود الإنساني، هو ظاهرة متعالية عن أفق المادة.

3- أن الرابطة التي تربط الموجود المعلول بعلته المفيضة هي رابطة الإمكان الفقري.

وإذ تنفرد المقدمة الأخيرة باعتبارها من أصول مدرسة الحكمة المتعالية، فإن المقدمتان الأولى والثانية تناولتها أكثر من مدرسة فلسفية.

أ. الأصل الأول: الكيان البشري وجود بعد عدم.

وهو غني عن البرهنة، إذ الإنسان، يشهد على ذاته بأن وجوده غير نابع من ذاته، وقد سبقه عدم زماني، بمعنى أن أحقابا مرت دون أن يكون له أدنى ذكر. فهو حادث بعد عدم! ومعنى ذلك أن وجوده قد ترجح عن عدمه بمرجح ما وعلة فاضت عليه الوجود ومنحته الحياة. وقد ثبت أن كل حادث فهو محتاج إلى محدث، وكل فعل إلى فاعل وكل جعل إلى جاعل و كل معلول إلى علة.

ب. الأصل الثاني: تجرد الإدراك.

هل أن ظاهرة الإدراك والعلم، مادية بحتة تتوقف على شروطها أم أنها مجردة عن المادة مرتفعة عن شروطها؟ في الوقت الذي أصرت المدارس المادية على صحة القول الأول، ودافعت عنه بكل شراسة، فإن بعضا من المدارس الفلسفية رأت تعاليها عن أفق المادة، وبرهنوا لذلك ببراهين مختلفة بعضها تمر عبر إثبات تجرد النفس الإنسانية أولا ومن ثم تجرد مدركاتها، والبعض الآخر يتجه صوب المسألة مباشرة، ونحن هنا سنذكر ثلاثة من أروع ما تم عرضه من إثباتات على المدعى.

(*) راجع ص 69 من الباب الاول.

الأول:-

تسطع الأجسام المنظورة شعاعا تتلقاه أعيننا فتنفذ عبر ثقب أسود نسميه البؤبؤ لتتشكل صورة الجسم المنظور على قاع العين التي نسميها الشبكية، ويتلقى الدماغ إشارات من العين، عندها فقط، يمكننا تمييز ما ننظر إليه، أي يتحقق الإدراك البصري. إن العلماء استفادوا من عمل العين لصنع الكاميرات، فالنظام المعمول فيها أشبه بنظام الرؤية في الإنسان. إن هذا لا يبرر بالطبع رفض الآباء طلب شراء كاميرا لأطفالهم بدعوى أن كل واحد منا يملك كاميرا طبيعية، وألبوم لحفظ الصور المتمثل في الذاكرة!

ومع تشابه عمل الكاميرا بعمل العين، فإن ثمة فوارق عديدة بين الصور التي يتم الظفر بها عن الواقع الخارجي. ومن جملة تلك الفروق، ما عدته المدارس الفلسفية الميتافيزيقية، دليلا هاما على تجرد الإدراك. وأولها حجم الصورة المدركة. فإن قمنا بتأمل فيها لرأينا عجبا. إن ما تم إدراكه من صورة هو متطابق تماما بالواقع الخارجي وبالحجم نفسه في الوقت الذي تقدم الكاميرا صورة صغيرة تتناسب مع حجم الورقة التي تترسم عليها.

ولكن ما وجه الغرابة والتعجب في ذلك؟ لنشر إليها إذن وبمنتهى الوضوح، إنها مسألة كيفية انطباق الصورة الكبيرة في الجزء الصغير من أجزاء الدماغ البشري، فكيف تسنى لصورة شجرة أن تنطبع بنفس الحجم في جزء صغير جدا من أجزاء الدماغ دون أن تختزل شيئا من حجمها؟ أليس انطباع الكبير في الصغير محال ومخالف لأشد القوانين بداهة؟

قهقهت الفلسفة المادية بملء فمها وهي تسخر من السؤال المطروح إلا أنها أجابت عليه بجواب لا يسمن عن جوع، فقالت إن المقايسات وملاحظة النسب فيما بينها هي التي ساعدت الذهن على إعطاء الصورة أحجاما ما فالكبر والصغر أحكاما أصدرها الفكر لا إدراكا ظفر به الحس. وهذه المقايسات تحدث في أقل جزء من الزمان **«فإذا انعكست الصورة في الشبكية تاخذ القوى المدركة بسرعة واستعجال في تحصيل حجمها الخارجي على النحو الذي عرفته ولأجل ذلك نتخيل أنا شاهدنا العوالم الخارجية بسعتها مع أنا عند التحقيق لم نصل باجهزة الابصار إلا إلى الصورة الصغيرة»**[1]

(1) الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة. نقله إلى العربية: السبحاني، جعفر.

لا يتنكر الفلاسفة الميتافيزيقيون القائلون بتجرد الإدراك، للكشوف العلمية في حقل الإبصار أو غيره من الحقول، ولا يضطرون إلى رفض الشروط المادية لتحقق الإدراك لقولهم بتعاليه عن أفق المادة. كلا، ولكنهم يعودون ليسألونا عن الصورة المدركة والتي حكم الذهن بشأن حجمها بالمقايسة والملاحظة، أن ما تم إدراكه من الصورة عبر الإبصار، أهي حقيقية ومطابقة للواقع الخارجي أم لا؟ فعلى الثاني تصبح المادية مذهبا مثاليا لا يؤمن بإمكان إدراك الواقع، فتسقط فلسفتهم عن عمودها وهو أن الوجود منحصر في المادة فحسب، ذلك لأن إدراك هذا الموضوع أصبح متعذرا وفق إنكارهم لإمكانية الإدراك ومطابقته للواقع. أما إذا كان الجواب بالإيجاب، عاد السؤال مرة أخرى: «**بأن هذه الصورة الخيالية المتحققة في ظرفها كيف انطبعت في محل صغير جدا؟**»[1].

الثاني:-

إن من لوازم الأمور المادية، أنها ذات أبعاد وفواصل وانقسامات، مع أنك تجد صورك الذهنية تفتقد تماما لكل ذلك، فهي في ظرف الذهن تفتقدها فعلاً. «**أعطف نظرك إلى حبك وبغضك ولك الحرية التامة في تفسير وجدانياتك فهل تجد فيها تركبا وانقساما؟ أو تتصور أن حبك هذا وبغضك مما يقبل أن يقسم إلى أجزاء؟ كلا! لا تجد ولا تتصور ولا يشذ عنهما في هذا الحكم سائر ما ذكرناه، فإن الحالات النفسية جميعا، وأخص بالذكر الإذعان والتصديق يحصلان في النفس في شرائط بعد مبادئ داخلية وخارجية غير أنهما لا يتحللان إلى شيء وشيء! كل ذلك برهان على أن الهواجس والخواطر متميزة عن المادة وآثارها وإلا لما افترقت عن أوصافها وشؤونها ولوازمها.**»[2]

وتجيب الفلسفة المادية على ما مر من إدعاء فقدان الصور المدركة والخواطر النفسية لشرائط المادة، بجواب يحصر الإدراك في زاوية الخيال والوهم، إذ يرد جوابهم على أن الذهن يتخيل أن تلك الأمور غير منفصلة ويتوهم أنها متصلة فتبدو على خلاف الواقع، كونها تفتقد إلى شرائطها المادية، بينما الأمر على خلافه. إن تلك الإجابة تورط المادية في المذهب المثالي المنكر لإمكانية تحقق الإدراك وإصابة الواقع، فالذهن بموجب ما مر يصبح مجالا خصبا لتواجد تصورات خيالية غير حقيقية! ومع كل ذلك فالمسألة تنال مزيدا من الدعم والدليل يتلقى زخما يقوي

---

(1) المصدر السابق ص 143.

(2) المصدر السابق ص 147.

أركانه، إذ نتيجة الجواب، أن الذهن يولد صورة فاقدة لشرائط المادة، وبعبارة أخرى، أن في ظرف التخيل، يتواجد إدراك فاقد لكل شرائط المادة ولوازمها، ويتعامل الإنسان بالواقع عبر مدركاته تلك.

الثالث:-

إن من شرائط المادة ولوازمها الأكيدة، تمتعها بعدم الثبات والسيلان والتغير المستمر، إلا أن الصور المدركة تتمتع بنقيض ما مر، فهي ذات ثبات لدرجة أنك قد تنسى أمرا ما فتعود لتتذكره بعد مضي أعوام وعندها تجده كما هو وقت إدراكك له ومطابق للواقع الذي يمثله! فكيف تسنى هذا إن كانت حقيقة العلم غير مجردة عن المادة؟ «**يمكن سبك البرهان في قالب الاصطلاح فنقول: حيثية العلم غير حيثية التغير والسيلان، ويترتب عليه تباين سنخ وجود العلم مع وجود المادة.**»[1]

ومرة أخرى فالمادية وقتما ترد على الحجة المذكورة، لا تجد سبيلا إلا إلى التهاوي في قاع المثالية المظلم، إذ يرى الماديون أنه وعند تحلل وفناء الجزء المادي من الدماغ والخازن للصورة المدركة، يتناولها وبسرعة فائقة هي أقل من جزء من ثانية، جزء آخر من الدماغ، ولا يتناولها بتمامها حتى لا تقولوا إن الصور المدركة تمتعت بحصانة فوق السيلان والتغير في عمق وجردها بين أحضان الأجزاء المادية من الدماغ! كلا إنما يتناول الجزء الجديد آثار وخواص الجزء القديم، وعليه فالصور التي نتذكرها ليست قديمة، بل حديثة وتجدد كل آن من الزمان.

إن ما مر، يلغي الفوارق بين القديم والجديد، أليس كذلك؟ فأنت عند تذكرك لمشهد وقع لك قبل سنين من الآن، هل تراه لا زال يحمل في طيه الصدق والواقعية أم إنها اختلت الآن شيئا من الاختلال ولم تعد تحمل من واقعية ما حدث إلا القليل منها؟ حقا إن كان الأمر كما تراه الفلسفة المادية، لقل الاعتماد على التذكر تقليلا عظيما سيما على الأحداث التي مرت عليها غابر السنين، وصحيح لكانت البشرية قد تخلصت من ذكريات الألم والدمار والحرب والمرض تدريجيا إذ يتوجب على الجزء الجديد مع مضي الأحقاب عليه قد فقد بريق الأثر الذي تركه الجزء المتهالك قبل أربعين سنة من الآن على سبيل المثال، إلا أن الأمر على خلافه في الواقع، فلم يعد ثمة فرق بين القديم والجديد في ظرف الإدراك، أليس هذا دليل على فقدانه لشرائط المادة وخصائصها؟

---

(1) المصدر السابق ص 150.

الرابع:–

عندما يمر الضوء الساطع من الأجسام المرئية، عبر البؤبؤ ليقع على الشبكية، وبصورة عصبية يقوم الدماغ بلقطها كما هي مع وقوعها على الشبكية بصورة مقلوبة، أليس من المفروض أن يتحقق الإدراك في ظل تحقق كافة شروطه؟ حسنا، لكنك إن شغلت نفسك، وأنت مستلق أمام منظر بديع، وقد فتحت أهداب عينيك أقصاها، ومارس سمعك هوايته المفضلة فلقط ما لقطه لك من أصوات ومررها صوب الدماغ، ولكنك، ولأنك شغلت نفسك بالتفكير في مشكلة **y2k**، ترى أن الذهن لم يعد يدرك ما تلتقطه العين من صور المنظر و يسجله السمع من الأصوات، فكيف تأخر حصول الإدراك مع توفر كافة شروطه المادية؟ فأي جهة في الإنسان لم تكن ملتفتة نحو المنظر فما تحقق الإدراك؟ أهي العين أم هو السمع أم أن الدماغ عندما يكون مشغولا في التحليل والتفكير، لا يلتقط الإشارات الصادرة من العين؟ كلا، بل يلتقط كما لو كان غير مشغول في أمر. لذا لا ينفع المادي أن يتمسك بأن انشغال الدماغ بكافة أجزائه في التحليل والتفكير شغله عن إدراك ما قدمته له العين من مناظر وجلب له السمع من أصوات، لأنه إن فعل ذلك لكان قد تشبث بقشة حين الغرق، إذ أن لقط الدماغ لإشارات العين يدل على انتقالها إليه وانطباعها في حفر المخ وفي أجزائه، ومع ذلك فلم يكن ثمة التفات إليها ولكن ممن؟ من الدماغ؟ كلا وقد حملت أجزاؤه صور المنظر، إذن تحتم القول إن جهة الإدراك ليست في الدماغ، وإن قوة وراء المخ أهملت الالتفات فلم يتحقق الإدراك، ولأن كافة الشروط المادية قد توفرت لحدوث عملية الإدراك ومع ذلك لم تتم، فجهة الالتفات والإدراك ليست مادية.

إن الأدلة المارة، بإثباتها لتعالي ظاهرة الإدراك عن أفق المادة، تثبت وفقا لذلك أن الجهة المدركة أيضا وبدورها، مجردة عن المادة.

جـ. الأصل الثالث: علاقة الربط المحض.

هذا هو الأصل الثالث الذي يتوقف عليه مطلب إثبات وجود إدراك في عمق الكيان البشري عن العلة الموجدة، وهو نتيجة بحث في السؤال التالي: ما هي العلاقة التي تربط المعلول بعلته؟ إن البحث المفصل، والإجابة الشاملة سنوافي القارئ بها في الباب الخامس. أما هاهنا، فلا بد من تقديم توضيح للأصل يتناسب مع المسألة الأساسية المبحوث عنها وهي الأصول التي يتكئ عليها برهان الفطرة. لنفترض في البداية، أن المعلول موجود مستقل عن علته في الأساس، إلا أن سبباً مجهولاً يجعله

يرتبط بعلة ما بحيث يستند في وجوده عليها. فهل هذا هو لون العلاقة بين المعلول وبين علته؟ إن اللوحة التي يصمم عليها الرسام رسومه، تتواجد بصورة مستقلة عن وجود الرسام، إلا أن هذا الأخير يستخدمها فيما بعد لرسم تصوراته عليها. ومن الواضح أن هذا اللون من الارتباط لا يمكن تصوره بين المعلول وعلته. إذ للوحة وجود مستقل عن الرسام ومن غير المعقول أن يكون للمعلول الحقيقي استقلال عن علته الحقيقية. فما العلة إلا التي تهب الوجود للمعلول، وفي الفرض أن للمعلول وجوداً مستقلاً عنها. إذن يجب التخلي عن هذا التصور بالمرة. التصور الآخر هو إنه لا استقلال للمعلول في الوجود عن علته إطلاقاً. فحقيقته تنشئها العلة وليست له حقيقة وراء معلوليته. إلا أن هذا الطرح أيضاً يجابه التساؤل التالي وهو: ولكن لماذا أضحى ثمة موجود معلولاً وتبعاً لعلة ما بحيث أن وجوده مرهون لوجود علته؟ ليس أمامنا للإجابة على هذا الإشكال العويص إلا، إما الاعتراف بالعجز أمامه والقول بعدم إمكان حله. أو تقديم إجابة تتمتع بالجراة تتلخص في أن هذا المعلول ليست له حقيقة غير أنه موجود تبعي، ارتباطي، تعلقي فحسب. فإن تساءل بعضهم عن الظل قائلين: ما الذي يجعل من الظل عاجزاً عن التواجد بصورة مستقلة عن ذي الظل؟ لكان الجواب: أن حقيقة الظل حقيقة تبعية وارتباطيه، فهو محض تعلق لا حقيقة أخرى له على الإطلاق. إن المعلولية ليست إلا هذه. إنها نمط آخر لظهور العلة ولون من ألوان وجودها. وسنزيد من عمق البيان درجة أخرى آخر الباب.

والآن، وقد فرغنا تماما من تشييد الأسس التي يتوقف عليها مدعى إثبات وجود إدراك عن العلة المفيضة في عمق الفطرة البشرية، فلنرى كيف يتوقف إثبات المطلب على القواعد المارة:

بما أن الإنسان ممكن الوجود وحادث، فله علة أوجدته.

وبما أن علاقته بعلته علاقة الربط المحض والتعلق التام بالعلة على نحو يكون آية وعلامة ومظهر لعلته، وبالنظر إلى تمتعه بالإدراك في أفق أعلى من المادة، إذن للإنسان إدراك لحقيقته وما حقيقته إلا عين التعلق بالعلة المفيضة لوجوده.

يقول الآملي موضحا ما تم التوصل إليه:

«إن الإنسان إذا وجد حقيقته بالعلم الحضوري، وحقيقته ليست إلا التعلق بمبدأ الخلق، والربط بالوجود المحض، فكيف يمكن أن يرى حقيقته المرتبطة ولا يرى ربه وهو طرف هذا الربط؟ إذن فالشخص الذي يعرف نفسه فإنه قهرا

سوف يعرف الله لأن ذاته مرتبطة بالله، وإذا لم ير الله تعالى، فالسبب هو نسيانه لنفسه، ونسيانه لنفسه مرده الانشغال بعالم الطبيعة. نسوا الله فانساهم انفسهم»[1]

ويزيد «آية الله» بيانا عما مر فيقول:

«أما إذا رأى نفسه، لا أن يفهمها ويعرفها، بل يشاهد نفسه بالعلم الحضوري، تلك النفس التي هي عين الربط بالله تعالى فمن المؤكد أنه يشاهد المربوط إليه، وهو الله سبحانه، وذلك بمقدار شهوده، فالذي يرى نفسه يشاهد يقينا إلهه، بعين الروح، لأنه يشاهد نفسه، ونفسه هي حقيقة عين الربط بالله تعالى، فيرى الله أيضا، ولكن ليس بالعين الظاهرة، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار».[2]

وللعلامة الطباطبائي تحقيق من نمط آخر في المسألة المذكورة، سجل خلاصتها قائلا:

«فإذا اشتغل الإنسان في النظر إلى آيات نفسه وشاهد فقرها إلى ربها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرا عجيبا، وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء، متصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبها وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاء وسناء وجمالا وجلالا و كمالا من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها من كل كمال. وشاهد ما تقدم بيانه أن النفس الإنسانية لا شان لها إلا في نفسها ولا مخرج لها من نفسها، ولا شغل لها إلا السير الاضطراري في مسير نفسها، وأنها منقطعة عن كل شيء، كانت تظن أنها مجتمعة معه مختلطة به إلا ربها المحيط بباطنها وظاهرها وكل شيء دونها، فوجدت أنها دائمة الخلاء مع ربها وإن كانت في ملأ من الناس».[3]

إن ما مر من البيانات، تنصب في مجرى التأكيد على وجود الإدراك الفطري عن الله لدى البشر، وتعرض السبيل المقترح للتأجيج المعرفة الفطرية تلك وإثارتها.

يمكننا اختصار طريق البحث بالإشارة إلى أن ما مر بيانه سابقا عن ميول

---

(1) الآملي، آية الله جوادي: العقيدة من خلال الفطرة ص 240.مصدر سابق.

(2) المصدر السابق ص 195.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن ج6 ص 171

الإنسان ونزعاته نحو الكمال، ونحو التأليه والتعبد، والتي ظهرت وقتما كانت البشرية بعد نائمة في مهد الحضارة لتظل قائمة وصرح حضارتها بلغ عنان السماء. تلك الميول والنزعات، لم يعد تفسير واحد يستطيع الاتكاء على ساق البرهان ويشرح منشؤها إلا الطريق الذي تم شرحه وتحليله والتدقيق في براهينه، ألا وهو طريق الإدراك الفطري الناشئ من نوعية العلاقة التي تربط الإنسان بمبدئه.

الفصل الثالث:

الخصائص المشتركة والمميزة للبراهين المذكورة

تمهيد:

ثمة براهين، عجزت من أن تحقق غايتها المرجوة، وأخرى حققتها. وما نعتقده بعد استعراضها والتحليل الذي تم إجراؤه، أن أربعة من الصنف الفطري، أعني كل من البرهان التجريدي والبرهان الكامل وبرهان الحقيقة الأزلية والبرهان الأخلاقي، لم يستطيعوا الثبات أمام النقد. كما ولاحظنا أن ثمة قصوراً في صيغة برهان الحدوث على النهج الكلامي، والذي كاد أن يصرع لولا أن تمت صيانته وفقاً لما تمليه قاعدة الحركة الجوهرية والتي هي واحدة ضمن أصول وقواعد الحكمة المتعالية.

وكذلك، فإن برهان المحرك الأول لشيخ المناطقة وكبير الفلاسفة أرسطو تعرض للعطب لولا أن رممت مقدمته بإزالة قاعدة الكون والفساد وإحلال قاعدة الحركة الجوهرية محلها. إذن نظرية الحركة الجوهرية صانت برهانين عتيدين هما برهانا الحدوث والحركة.

أما سائر البراهين الطبيعية، فمع كونها قد حققت غرضها وأثبتت ما سعت لإثباته، إلا أنها لم تستطع إضفاء الألوهية المستوجبة لمطلق الكمال وبنحو البساطة والوحدة الصرفة، على ما أثبتته. إن قراءنا يتذكرون أننا كنا في مسيس الحاجة إلى قاعدة استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية لإثبات وجود الغنى والاستقلال في العلة التي أثبتتها البراهين. ففي برهان العلية، وبرهان الحركة والحدوث والنظام والغاية، استعنا بالقاعدة المذكورة للتوصل إلى الغني والمستقل بالذات. وهذه القاعدة عقلية محضة لا تنتجها أي من مقدمات البراهين المذكورة التي تستعين بالطبيعة

وتقطع طريق الآفاق الكونية للوصول إلى الغاية المرجوة. ومن هنا، نستطيع وبكل اطمئنان، أن نقول، إن إثبات الألوهية منحصر في الدليل العقلي الصرف فحسب، ولولاه لأضحت سائر الأدلة الطبيعية معطلة في منتصف طريق البرهنة على وجود موضوع للألوهية. وبناء على ما مر، لا يمكن قبول دعوى ترى أفضلية الطريق العلمي عن الطريق العقلي الفلسفي، كما ولا نعتقد بصحة الرأي الذي يعتقد أن هذا التفضيل منشؤه دعوة سماوية، إذ لا يتصور أن تستحب - ومن قبل السماء - طريقة، ذاك حالها الذي رأيت وتحققت بنفسك أيها القارئ.

أما البراهين الفطرية، فإن برهان الإدراك الحضوري وحده ودون سائر البراهين الأخرى - وحتى الطبيعية - تمكن من تفسير منشأ النزعات والميول النفسية والمعرفية لدى البشر نحو التأليه، ووضع إصبعه على سر نشوء هاجس العبادة والطقوس التي زاولتها الأسرة البشرية منذ القدم وحتى يومك هذا، في الوقت الذي حقق غرضه فأثبت ما رمى لإثباته، ولعلنا نجري لاحقا مقارنة بينه وبين البرهان الذي خصصنا غرض دراستنا الأساسي لبيانه، أعني برهان الصديقين.

إن للبراهين التي استعرضناها في الفصلين السابقين، مزايا تجمعهم جميعا، أو تجمع أكثرهم ببعضهم، وأخرى ينفرد بها كل برهان عن غيره، وسوف نستعرض الآن نقاط الاتفاق بينهم جميعاً، ذلك لكي نثبت أن الإدراك عندما سعى للبرهنة على وجود الله، كان منطلقه واحداً وقاعدته ثابتة على الدوام بغض النظر عن اختلاف الظروف البيئية والفكرية والثقافية التي انطلقت منه. الأمر الذي من شأنه أن يوفر للقارئ فرصة معاينة مدى انطباق النتائج التي تم التوصل إليها خلال مناقشة مسألة منشأ فكرة الألوهية لدى البشر. ترى، هل الطبيعة البشرية بميولها ونزعاتها تسلك الطريق ذاته التي تمر الطبيعة الخارجية بأنظمتها وغاياتها المرسومة لها؟ وهل ثمة ترتيب بين الميول والنزعات البشرية والأنظمة والغايات الطبيعية؟

إننا نشهد، أن موقع الإنسان في المنظومة كلها، قد تجاوز عن كونه جزء من الطبيعة الخارجية وقانون من قوانينها. ووضعه الداخلي غير بعيد عن الوضع الكوني العام، فهو مختزل فعلا في الطبيعة الأم، وإن كان يلعب اليوم دور مراقب ومفتش وباحث، ليس فقط عن الطبيعة الكونية الشاملة التي احتضنت مهد طفولته، بل شمولية مبدأ الكون ذاته وتحديد الروابط بين هذا وذاك.

على كل، لنباشر عملنا ولنرى إلى أين ينتهي بنا الحال:

1. نقاط الاتفاق:

أولا: سبق وأن قمنا بتقسيم البراهين السابقة إلى قسمين: براهين طبيعية وأخرى فطرية، وأن الطبيعية منها براهين تستلهم من البيئة الكونية العامة للطبيعة، من حدوث وحركة ونظام، فالفكر يغامر منطلقا نحو الأجواء الكونية التي تبدو لناظره، حسناء ألقت بجلبابها الغليظ، وكأنها تسمح له أن يطالع قدها الممشوق، فتضفي عليه مزيدا من الانبهار والإجلال. أما الفطرية، فالنظر فيها يغور في مفاتن النفس، فيتعلق بالإدراك مرة، ويتسمر أمام الميول والنزعات النفسية أخرى، فالطبيعة النفسية وبيئتها الداخلية تصبح مرتعا خصبا لنظراته وتأملاته.

إلا أن هذا التقسيم الأولي لنوعية البراهين يعجز عن إيجاد فروق جذرية بينهما، ذلك لأن الطبيعة البشرية لا تنفك عن الطبيعة الكونية العامة، والتي في شمولها تحوي الإنسان بتمام وضعه الداخلي، فحياته وبقاؤه ونشاطه وميوله كلها تنصب نحو الطبيعة الكونية الشاملة.

نعم، لا يعدو الإنسان غير «جرم» صغير من الكون وإحدى حوادثه الأساسية. وهو، أيضا، جزء من نظام الكون، الذي يلهم بفكرة الغاية. وهكذا فالفطرة باتت أحد أنظمة الكون وجزءاً من الطبيعة الشاملة.

ثانيا: لنتأمل حركة الإدراك، والذي ينطلق من أعماق النفس متجها صوب الطبيعة الخارجية تارة والطبيعة النفسية أخرى، هذا الإدراك لم يكن قد سلك في الواقع إلا اتجاه واحدا وصوب غاية ثابتة. أليست الطبيعة النفسية جزء من الطبيعة الكونية الشاملة؟ إذن هل تحرك الإدراك نحو مرمى أبعد من الطبيعة الشاملة والحال أن طبيعته الفطرية إحدى أجزائها؟

ثالثا: يمارس الإدراك عملية تطبيق بديهياته الأولى التي ظفر بها من طبيعته الداخلية، يمارس تطبيقها على الطبيعة الخارجية. فلولا الإطلاع الباطني وشهود المرء لذاته ولطبيعته الداخلية، بما تحويه من مشاعره الدفينة، لما أمكنه من قطع جزء من طريق السير الفكري نحو فهم المحيط الخارجي له، لأنه عندها سيكون ذهنا فارغا من المحتوى. إذن ما أشد صلة الطبيعة الداخلية بالطبيعة الخارجية الأم؟ ولكن مهلا، فإذا كان الإدراك رهين الشهود الباطني ومعرفة النفس، فإن الطبيعة الخارجية هي التي تلعب دور المربي والمنبه لذلك الإدراك النائم في سبات الفطرة، فكما أثبتت البراهين سابقا، أن منشأ المعقولات الثانية الفلسفية هو الاطلاع الحضوري على الذات، فقد أثبتت بجانب ذلك، أن ذلك الإدراك إن لم يرتطم بالخارج، وما لم توقظه

الحواس بحشر الواقع الخارجي في قنوات إدراكه الحسي، لبقي المرء فاقدا للذهن نفسه، ومؤداه تعتيم الإدراك وإصابته بالمياه الزرقاء . إن يد الطبيعة الخارجية إذن، في عملية الإدراك تشد بعضد المعاني البديهية الغارقة في سبات، فتوقظها ويتحقق المطلوب.

رابعا: إن البراهين الخمسة جميعها استندت على قاعدة العلية كأساس في عملية البرهنة، ولولا الاعتقاد بالعلية على النحو الذي كشفته الأبحاث سابقاً، لاستحال راساً إثبات أي شيء. لنتأمل برهان العلية، ألم يستند على دعوى تقول بأن لكل حادث علة وسبب؟ الأمر ذاته توفر في برهان الحدوث! والحق فإن برهان الحدوث وبرهان العلية ما هما إلا وجهان لعملة واحدة أما برهان الحركة فصياغته تمت وفق قاعدة العلية التي تقول بأن المحرك لا يحرك ذاته. وأخيرا، نجد العلية متجلية تماماً في برهان النظام، إذ كل ما يشمله نظام، فلا بد من فرض منظم له، على أساس أن فرض النظام بلا منظم يتسم بالبطلان لأنه نمط آخر من القول بأن ثمة معلولاً بلا علة أوجدته.

خامسا: الحال يتكرر في البراهين الفطرية، فالعلية هي الأساس التي صيغت وفقها أربعة براهين، فالبرهان التجريدي مارس فهمه لقاعدة أن لكل حادث سببه لكي يستنبط أن لفكرة الكائن الكامل مصدراً وسبباً، حتى يصبغه فيما بعد بالواقعية. كذلك برهان الحقائق الأزلية التي أعتبر أن لها سبباً. ولم يخرج كانط عن ذلك كله، مع أنه انتقد ذلك الطراز من التفكير الذي يطبق قواعد العلية في خارج حدود العالم المحسوس. نراه يؤسس برهانه الأخلاقي على أساس فهمه أن لكل حادثة سبب! فلقد اعتبر أن رغبة الخلود وحب الخير وكره الشر لها مصدر ومنشأ واقعي! مع العلم أن النوازع النفسية طور وراء طور المادة والحس وكان على كانط ألا يمارس هذا التطبيق لقاعدة العلية في غير مجال الحواس والمادة وفقاً لما ألزم نفسه به.

سادسا: تبين أيضا الصلة الموجودة بين كل من برهان النظام وبرهان الغاية، فالنظام لا يخلو من غاية، والغاية لا تنتزع إلا من النظام، فعادا برهانا واحدا بلحاظين.

2. النتيجة:

ثمة حقيقة في الخارج، يقطع الإدراك طرقا شتى للوصول إليها، ويلحظها العقل من زوايا وجهات متعددة، وكل الطرق إلى ذلك الجمال تشير. فلا اختلاف جذري في أصول البراهين.

الباب الرابع:

برهان الصِّدّيقِين

في مرحلتي «الصياغة» و «التوسعة»

قوة البرهان...

بحر الإمكان متلاطم أمواجه

ووجوب الوجود فيه يجمع أصدافه

سرُّ الغنى فيه يقبع ملاكه

وذلُّ الفقر توأم إمكانه

أما يكفي هذا لأن يشيد للعقل بنيانه؟

خاطرة لفيلسوف مشّائي عتيد!

الفصل الأول:

الفارابي يخط الصيغة الأولى لبرهان الصِّدّيقِين عبر الإمكان والوجوب

1. تمهيد: شيئا عن الفلسفة الإسلامية

تقترن الحياة العقلية التي عاشها المسلمون بظهور الإسلام، الذي حملت تعاليمه الدعوة إلى التأمل والتفكير العقلي وإقامة الاستدلال والبرهان. ومن هنا فالحياة العقلية توأم الحياة الدينية لدى المسلمين.

وما من دعوة تريد تحريك العقل ودفعه نحو إصابة الواقع والظفر بالحقيقة، إلا وتكون قد دعت العقل إلى التفلسف. ومن هنا فحياة العقل لصيقة بالفلسفة لا ثمة حياة لها - أعني للفلسفة - إلا تلك التي يحياها العقل فحسب. إذن المسلمون يعيشون منذ أربعة عشر قرنا من الزمان حياتهم العقلية والتي نعجز حقا تفكيكها عن التفلسف. وهذا «العلامة الطباطبائي» يؤكد ذلك فيقول:

«تيقن أن الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهية وهي: الحصول على المعارف الإلهية عن حجة عقلية.»[1]

وإذا كان «**مطهري**» في محاضراته القيِّمة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية، قد أخر الحياة الفلسفية عن الحياة العقلية التي عاشها المسلمون بقرنين، واعتبر أن عمر التفلسف لا يتجاوز الإثني عشر من القرون، فمرمى نظره الفلسفة التي نشرتها حركة الترجمة في صفوف المسلمين بعد قرنين من سطوع وهج الإسلام، كما صرح بذلك.[2]

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: علي والفلسفة الإلهية. ص 11.

(2) مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية. ص 35 ترجمة عبد الجبار الرفاعي.

ولأنهم، أعني المسلمون، سبق وأن أشربوا بروح الدين وعاشوا جوه، ومارسوا البحث العقلي بذلك الروح وفي عمق ذلك الجو، نجد أنهم صبغوا حياتهم الفلسفية بصبغة الدين حتى أبى الباحثون تفكيك الحياة الفلسفية التي انفتحوا عليها ومارسوها عن حياتهم الدينية.[1]

والمحصلة: لا ثمة جدوى على الإطلاق من محاولة التفكيك بين الحياة الدينية والعقلية لدى المسلمين وبالدرجة ذاتها لا ثمة فائدة وراء التفكيك بين الحياة العقلية والحياة الفلسفية.

وبذلك، يستبين: أن ما أطلق عليه بالفلسفة الإسلامية، ليست إعادة صياغة الفلسفة اليونانية مرة أخرى وكتابتها بالعربية كما زعم بعض المستشرقين وأصروا على أن المسلمين ليست لهم تجربة فلسفية وأن أعمالهم في هذا الإطار لا تتجاوز دور ساعي البريد[2]، كلا، فمن مجموع مائتي مسألة فلسفية تلقاها المسلمون من اليونان، رفعوا رصيد المسائل الفلسفية التي بحثتها وحققت فيها الفلسفة الإسلامية إلى سبعمائة مسألة[3]، **«وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمائة مسألة ذو دلالة هامة في تقويم روح الإبداع الفلسفي في الحضارة الإسلامية، لا سيما إذا لاحظنا أن التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المسائل المائتين الموروثة، فلم تبقَ هذه المسائل بالصورة التي وصلت عليها عند المسلمين، وإنما أعيد إنتاج بعضها في ضوء منظومة التفكير الإسلامي، بينما اتشح غيرها برداء آخر، وانحصر ما ظل في صورته القديمة منها في مسائل محدودة.»**[4]

ومع ذلك، فإن نوعاً من الإقصاء والنفي، يتعرض له فلاسفتنا ليس فحسب في المناهج الدراسية الغربية، فذاك أمر قد عودنا الغرب عليه، دونك ورواية في تاريخ الفلسفة لجوستاين غاردر بعنوان **«عالم صوفي»** التي نشرت مؤخرا. فمع أن مؤلف الرواية أستاذ لتاريخ الفكر، والرواية بصدد عرض تاريخ الفلسفة وأهم مسائلها، فقد مرت على أشهر الفلاسفة بكل تأني، ولكنها زادت سرعتها عندما بلغ بها المقام عند الفلاسفة المسلمين لدرجة أن إختزلتهم جميعاً في صفحتين فقط! ولا

(1) مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.ج2 ص 154.

(2) مصطفى، عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص 11.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: إطلالة على حياة صدر المتألهين الشيرازي. مجلة الفجر عدد 2 ص 184.

(4) مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية. ص 13 مصدر سابق.

عجب بعد ذلك أن تظل بطلة روايته **«صوفي»** تبحث حتى آخر صفحة عن أسئلتها العويصة، إذ لا اليونانيون ولا فلاسفة الغرب، تمكنوا من الإجابة عنها!

لقد عودتنا أمثال هذه الأعمال على اختزال دور فلاسفة الإسلام في أقل سطور ممكنة، ولكن ما بال مناهجنا الدراسية، وكما يقول نصر: **«ترجع أصداء الغرب في أجوائنا الفكرية، وتعكس أفكاره عنا في مرايانا الثقافية»**[1]؟

2. مدخل: صوب برهان الصِّدِّيقِين

يمثل برهان الصِّدِّيقِين، أعلى إنتاج للعقل النظري الصرف، وهو ابتكار أصيل للفلسفة الإسلامية، إذ لا أثر له في التراث اليوناني أو الغربي. و لقد تحدثنا في مقدمة البحث عن الأسباب التي حملتنا على اعتباره ذروة عطاء العقل النظري، فذكرنا أن هذا العمل يصب كل اهتمامه على حقيقة الوجود، ويتأمله بغض النظر عن مصاديقه الخارجية، الأمر الذي يعتبر سابقة في عهود التأليه من أولها، وهو يبرهن على وجود واجب الوجود بذات واجب الوجود لا بغيره إطلاقا فلا توجد ثمة مسألة فلسفية تم الاستناد عليها لأجل التوصل إلى المطلوب. وبعبارة أخرى، فهذا البرهان الذي أمكن تقريره عبر تسعة عشر وجه وفق حصر **جلال الدين الآشتياني** لها، فإن أروع تقرير له تم لمحمد حسين **الطباطبائي** صياغته بأن أسقط سائر المقدمات التي يستند عليه ومارس حذفا تاما لها ليصبح البرهان ذاته أول مسألة فلسفية وبديهية يواجهها العقل النظري.[2]

وأشرنا أيضا إلى أن البرهان قد حقق توازنا بين أجهزة الإدراك، إذ أجمع أن النتائج التي يتم التوصل لها عبر العقل النظري الصرف هي ذاتها التي يتم نيلها عبر الكشف والشهود العرفاني، وبعبارة أخرى: فإن الرؤية العرفانية التي لا ترى لغير وجود الحق المتعالي وجودا، وترى غيره فيئا لنور وجوده الباهر، تمكنت من أن تجد لها محل قدم راسخ في عالم البرهنة، فيما تم تطوير الرؤية الفلسفية للعالم لتصبح مطابقة للرؤية العرفانية.

إن هذا العمل الكبير قد تم لصدر الدين صياغته وفقا لرؤيته الفلسفية للوجود وأصالته: **«لقد وفقت فلسفة ملا صدرا بين عقيدة الفلاسفة والعرفاء عندما انتهى**

---

(1) نصر، سيد حسين: ثلاثة حكماء مسلمين. ص 6 ترجمة: الصاوي، صلاح.

(2) البهشتي، أحمد: مباحث الإلهيات عند ابن سينا.ص 382 ترجمة:غياض، حبيب.

ملا صدرا إلى أن العلّية ليست إلا التجلي، والتجلي لا يمكن أن يكون غير العلّية».[1]

سبق أيضا، وأن نوهنا معتذرين في مقدمة البحث، أن المشروع قد تم إنجازه في ثلاث مراحل تاريخية، فبعد أن صممه في أول مظهر له الحكيم الكبير أبو النصر الفارابي، تعاقب عليه كل من الشيخ الرئيس ابن سينا ومن بعده صدر الدين الشيرازي بالعمل الجهيد، فمارس الأول منهما عملية توسعة شاملة وشيد بنيان البرهان بمزيد من الدقة الفلسفية، لدرجة اعتبر البرهان من ابتكاره على النحو الذي شهده توسعه. أما الشيرازي، فقد غار في معنى الوجود أيما غور، عندها تبين له أن الإمكان لا يصح أن يكون وصفا للوجود، ولزومه للماهية لن يجدي إذ هي أعجز عن أن تقابل الضرورة الأزلية، لذا ابتكر الإمكان بمعنى الفقر مستندا على رؤيته لأصالة الوجود ومراتبه، وأن كل مرتبة منها عين التعلق بمصدر الوجود والغنى. مهلا أيها القارئ، فلن تفوتك فرصة الوقوف تماما على ما جاء بيانه الآن، مع شيء من السرعة.

3. منهج البحث:

بما أننا قد شئنا لهذه الدراسة أن تكون نفعا، حتى لأولئك الذين ليسوا من رواد المباحث الفلسفية أو محبيها، إذن يلزمنا عدم ادخار أدنى جهد ممكن لتفريغه هاهنا. ولأجل ذلك، نقترح لخطة البحث أن تسلك منحى أوله حديث عن المعلم الثاني، وأوسطه عرض مزود بالشرح لبرهانه، وآخره تحليل للأسس الفلسفية المعتمدة في البرهان عبر عرض مبحث المواد الفلسفية الثلاث في الحكمة الإسلامية، على أن نستمر في المنحى ذاته عند مجيء دور التحدث عن الشيخ الرئيس ومن بعده صدر الدين الشيرازي.

4. الخطوط العريضة من حياة الفارابي

إذا كان فيلسوف العرب الكندي، هو أول من حمل هذا اللقب في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فإن خلفه الفارابي هو الفيلسوف بما تحمل الكلمة من معنى، فقد رحل في شبابه إلى بغداد ليدرس المنطق والفلسفة، وفي أمد قصير تمكن أن يشرح أشهر أعمال ارسطو وأكثرها حتى غدا الشارح الأعظم لكبير حكماء اليونان في البلاد

(1) مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص 149 مصدر سابق.

الإسلامية. ويعد شرحه على «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، ذات أهمية فائقة إذ عرض فيه معالجاته الخاصة لمسائل الوجود والميتافيزيقيا بصورة عامة.

اجتهد لدمج آراء أفلاطون وأرسطو، إذ كان يعتقد أن مصدر الحكمة التي جاء بها الرجلان، تستمد أصولها من الوحي الإلهي، وأشهر أعماله في هذا الصدد كتاب **«الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو»**.

ومع انشغال الفارابي في الحكمة، إلا أنه لم يتغافل عن أوضاع زمانه السياسية، بل خاض فيها لدرجة عده البعض مؤسسا حقيقيا للفلسفة السياسية في الإسلام.[1]

لقد كان الفارابي في شخصيته العلمية، عالما وفيلسوفا وسياسيا ورياضيا وموسيقيا، أما في سلوكه العملي، فقد كان صوفيا ازدرى الحياة الدنيوية، وفضّل بساطة الحياة عليها، فقد كان في بداية حياته فقيرا لدرجة أنه كان يسهر للمطالعة على ضوء قنديل حارس ليلي! وحتى بعد أن استقر في كنف الأمير سيف الدولة الحمداني، الذي رفع مكانته وبذل له وفير العطاء، اكتفى الفارابي من ذلك كله بأربعة دراهم ينفقها في وجوه معاشه.[2]

5. صياغة برهان الإمكان وتحليله:

أورد الحكيم، في شرحه لرسالة زينون الكبير صورة البرهان مفصلا، بينما أوجز بيانه في «عيون المسائل» إليك هو:

« <1> إن الموجودات على ضربين، أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. <2> وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجد، صار واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان، إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت. <3> والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأول.

<4> والواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال. ولا علة

(1) نصر، سيد حسين: ثلاثة حكماء مسلمين ص 29.مصدر سابق.

(2) انظر فيلسوفان رائدان لجعفر آل ياسين وفلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة.

لوجوده. ولا يجوز كون وجوده بغيره. وهو السبب الأول لوجود الأشياء.»[1]

لنقطع هذه الصياغة المبتكرة لبرهان الإمكان، أو الممكن والواجب إلى أربعة مقاطع أشرنا لكل مقطع بالترقيم المناسب عند استعراض النص الفائت:

فالمقطع الأول <1> يتعرض لتقسيم الموجودات إلى قسمين هما الممكن الوجود، والواجب الوجود، وبهذا فإن الفارابي قد باشر أول استبدال لمصطلحي الحادث والقديم، بهذين المبتكرين[*]. وفي **المقطع الثاني** <2> يعرض أحكام ممكن الوجود العقلية، والتي لا بد له من الاتصاف بها. وفي **المقطع الثالث** <3> نجده يحاول البرهنة على بطلان كل من التسلسل والدور. **وأخيرا**، <4> يعرض الحكيم أحكام ولوازم وجود واجب الوجود. وهنا يكون الفارابي قد باشر أيضا عملية استبدال لمصطلح المحرك الأول الغير المتحرك، والمذكور في تراث أرسطو، وأيضا مصطلحي القديم والحادث بمصطلحي: الواجب والممكن.

أ- الممكن والواجب:

هل فعلا، أن الموجودات، تقبل أن تصنف إلى هذين القسمين، وعلى نحو لا مجال لأن يكون ثمة قسم ثالث لها بحيث ترتمي بعض منها فيه؟ هل الفارابي الحكيم قام بتجارب متعددة حتى تأكد أن كل الكائنات غير خارجة عن هذين الصنفين؟ وكيف تأتى له ذلك؟

الحق أن هذين التصنيفين للموجودات، تقسيم عقلي لا تجريبي، فليس الحكيم مضطرا للقيام ولو بأدنى تجربة جزئية حتى يصل إلى صحة هذا التقسيم، فالعقل يكفل له ذلك تماما. فلا سبيل لشيء مهما كان شأنه، عن أن يكون إلا إما ممكن الوجود وإما واجب الوجود. ولكن، هل الحكيم يقصد من **«الإمكان»** ذاك الذي يستخدمه المحللون السياسيون عندما يرون، مثلا، أن قيام دولة فلسطين ممكن خلال العام القادم؟ أو الذي يلهج به علماء الفضاء عندما يقررون أن الحياة في المريخ غير **«ممكنة»**؟ وعليه، فالوجوب عند الحكيم أيضا كالذي ينادي به المواطنون الأمريكيون لإقالة رئيسهم بعد فضائحه الشنيعة؟

---

(1) الفارابي: عيون المسائل ص 59.

(*) أشار الدكتور مرحبا في دراسته الموسعة: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، وفي ص 412 إلى ان واجب الوجود كلمة ارسطوطاليسية إلا ان الفارابي أسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لارسطو به، يدين الفارابي لإله القرآن.

كلا، فإن الإمكان والوجوب، ناظران إلى علاقة الشيء بالوجود، على أية نحو هي! دعونا نفترض أن قارئا ما اقتحم بحثنا هذا بدافع الاطلاع والمعرفة، دون أن يكون من أهل الدراية بمعنى هذه المصطلحات. يتوجب علينا إذن أن نقوم بمساعدته فنشرح له معنى الإمكان والوجوب بدقة. فلنبدأ معه بهذه البداية: إن أية قضية، مهما كانت بسيطة وسهلة، لا بد، أولاً، أن تتشكل من «موضوع» و «محمول»! «فالسماء صافية»، موضوعها السماء، والصافية محمولها. ولا بد، ثانياً، أن تكون علاقة المحمول بالموضوع بإحدى هذه الأنحاء الثلاث:

1. فإما أن تكون بين الموضوع وبين المحمول علاقة نصفها بضرورة الحتم والوجوب. فالاثنان نصف الأربعة، نرى أن المحمول في القضية، تربطه بالموضوع علاقة الوجوب.

2. وإما أن تكون العلاقة بينهما هي علاقة الاستحالة وضرورة الامتناع. كما في قولنا إن الثلاثة أكبر من الأربعة، فالمحمول فيها تربطه بالموضوع علاقة الامتناع فضرورة الاستحالة هي الحاكمة بينهما.

3. وإما أن تكون فارغة تماماً عن الضرورتين، أعني ضرورة الوجوب وضرورة الامتناع. كقولنا السماء صافية. فلو كانت علاقة المحمول بالموضوع فيها محكومة بضرورة الوجوب لما كان من الإمكان مشاهدة السماء مليئة بالغيوم إطلاقاً. ولو كانت محكومة بضرورة الامتناع، لما بدا وجه السماء صافياً أبداً. ولكنها، ولكونها تفتقد الضرورتين، فهي إذن تقبل إحدى العلاقتين. بإمكان السماء أن تكون تارة صافية وأخرى مكدرة. فلنسمي هذه الحالة بالإمكان.

لدينا الآن، ثلاثة أنواع من العلاقات. لعل القارئ قد استوضحها جيداً ووقف على أن الخروج عن إحدى تلكم الحالات والعلاقات من المستحيل قطعاً إذ لا نحو رابع لهذا التصنيف الثلاثي. هذه الأنحاء الثلاث، تسمى في الفلسفة الإسلامية بالمواد الفلسفية الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع. فكما أن لكل شيء في عالم الطبيعة والمادة أربعة أبعاد، هي الطول والعرض والعمق أو الارتفاع والزمان، كذلك فإنه ما من شيء نتصوره في الوجود إلا وأن يكون إما ضروري الوجود أي واجباً وإما ضروري العدم أي ممتنع الوجود، وإما أن تكون الضرورتان مسلوبتان عنه فيكون ممكن الوجود والتحقق وممكن الامتناع والعدم بالدرجة ذاتها. لنلفت قراءنا الكرام إلى هذه الاستنتاجات التي تم استخراجها من صميم البيان التوضيحي المار:

1. مادة الوجوب، لا يمكنها الاجتماع بمادة الامتناع! فهاتين الضرورتين لا

تجتمعان في أمر واحد إطلاقاً. ذلك لأن مؤدى هذا الاجتماع تحقق اجتماع النقيضين، وهو محال قطعاً.

2. فيما إذا تحقق وتواجد ما هو ممكن الوجود، فهل تحقق وتواجد بإمكانه هذا؟ فهل الإمكان بذل له يد المعونة وجرَّه نحو الوجود، أو رماه صوب العدم؟ كلا حتما! إذ ليس المعني بالإمكان إلا قبول الشيء الوجود، وبالدرجة ذاتها التي قد يقبل العدم. فإذا ما تواجد وتحقق فذاك راجع لا إلى نفس ذاته، لأن ذاته فارغة عن الضرورتين! بل إلى عامل خارج عنه. والنتيجة: إن ممكن الوجود إذا ما تحقق وتواجد فذاك بالنظر إلى عامل خارجي لعب دور جرِّه إلى الوجود، أي أن تحققه مرهون بتحقق علّته المانحة له الوجود.

3. وكيف يكون الامتناع إذن؟ فثمة علّة ما تحجب ضوء الوجود عن الممكن فيبقى في ظلام العدم الدامس؟ كلا! وإنما الصواب هو أن فقدان السبب والعلة هو المؤدي إلى الامتناع. وبعبارة أخرى: إن امتناع وجود شيء ما مرهون بفقدان العلة المانحة للوجود. دعونا نزيد من إضاءة الشرح والإيضاح لقرائنا: يدور في الأبحاث الاعتقادية حديثاً عن مدى إمكان صدور أفعال عن الخالق من قبيل استطاعته إدخال العالم في بيضة دون تكبيره للبيضة ولا تصغيره للعالم، ومدى قدرته على تحويل ذاته المتعالية إلى مظهر إمكاني، وهل من الإمكان أن يوجد له شريكاً، ومدى إمكان صدور أفعال الشر عنه كظلم الخلائق والاعتداء عليهم. ويجيب أغلب أهل التوحيد بالنفي، إذ يرون أن صدور هذا النمط من الأعمال ممتنعة! ويتوسلون بحجج منها أن بعض تلك الأفعال قبيحة، ومقام الألوهية الشامخ لا يصدر عنه القبح. ومنها أن أفعالا من قبيل إيجاد شريك له غير قابلة للتحقق لا لنقص في القدرة الإلهية وإنما لنقص في قابلية موجود ما أن يكون شريكا له. إننا إن قمنا بتحليل دقيق لهذه الفروض، نجد أن بعضاً منها ممتنعة التحقق لأنها قد فرضت خطأً. وبعبارة أخرى: إن فرضها يحقق تناقضاً منطقياً. ففي فرض إمكان إدخال العالم في بيضة دون تصغير العالم ولا تكبير البيضة، لم يراعَ فيه اجتناب التناقض، لذلك نراه قد سرى في الفرض بقوة. فالفرض طالب بإدخال الكبير في الصغير وتساءل عن إمكانه، ومعلوم لنا أن هذه العملية ممتنعة لا لشيء إلا لأن فرضها باطل لأنه مبني على التناقض. ينطبق هذا على فرض إيجاد شريك للألوهية، ففي الفرض هناك «إيجاد» ويعني وجود بعد عدم، وفيه «الألوهية» وهو وجود واجب يأبى على العدم بذاته، فكيف يجتمع هذان؟ إن الفرض قد جمعهما وتالي ذلك أنه قد أقيم على جرف من التناقض البغيض! أما الفروض الأخرى من نوع صدور الفساد والقبح عن الحق المتعالي، فأسباب امتناع

صدورها عنه ترجع إلى كماله المطلق. ذلك لأن مطلق الذات، إرادته تتعلق بالحسن والكمال لا بالنقص والشر. ومعنى ذلك أن الألوهية ليست علة لصدور الشرور والقبائح، وهكذا تغدو هذه الأفعال ممتنعة إذ ليس في الألوهية ما يقتضي صدورها، فهي إذن ممتنعة لفقدان عللها. وهذا معنى القاعدة العقلية الشهيرة: **«علة العدم عدم العلة»**.

لعله الآن قد تحقق الغرض من الإيضاحات المارة، وتبين بدقة أن الأشياء التي نتصورها تتصف من جهة علاقاتها بالوجود، إما بالوجوب و إما بالإمكان وإما بالامتناع. أشرنا إلى أن الحكمة الإسلامية تتناول هذه المسألة في مبحث يعرف بالمواد الفلسفية الثلاث، لنلتقط الآن منه توضيحاً ونضعه بين يدي قرائنا:

«كل مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضروريا أو لا، وعلى الثاني فإما أن يكون العدم ضروريا له أو لا. والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن.»[1]

لاحظ القراء أن الفقرة المارة تحدثت عن «المفهوم» أي أن ما نفهمه لا بد وأن يكون من جهة الوجود في إحدى الحالات الثلاث. أما إذا تعدينا المفاهيم، ووضعنا قدمنا أرض الواقع الخارجي، فلن نرى أثراً لممتنع الوجود. فقد توضح تماماً أن الممتنع لا علة له فلا وجود له في الواقع وخارج حدود الفهم والإدراك. إذن القسمة الثلاثية تتعلق بعالم المفاهيم فحسب. أما الواقع الخارجي فلا يقبل أزيد عن القسمة الثنائية، وهي تصنيف الوقائع برمتها إما إلى الوجوب وإما إلى الإمكان، لذا وجدنا أن الفارابي قد اعتمدها بهذا النحو فحسب. لنرجع إليه الآن ونقم بتحليل برهانه.

إنه يقول: **«إذا اعتبر ذاته»** ومعنى هذا، أننا إن مارسنا تأملا عقليا لشيء ما فرأينا أن ذات ذلك الشيء الذي وقع تحت مجهر تأملنا لا يتمتع بضرورة الوجود وفي الوقت نفسه فإن ذاته لا تقتضي الامتناع عن لبس ثوب الوجود والتحقق، فذاك شيء مسلوب عنه الضرورتين وهذا معنى الإمكان هنا. وبالأسلوب ذاته سلك الحكيم طريقه العقلي للتوصل إلى ما أسماه بواجب الوجود وضروري التحقق.

نهيب بالقراء أن يتأملوا بعمق في التقسيم العقلي للموجود إلى الواجب وإلى الممكن، بل ليبذلوا جهدا في خدشه ليتأكد لهم صحة التقسيم المذكور ودقته، ذلك لأن الأبحاث القادمة ترتكز تماما عليه. ولعلنا في هذا الموضع من الحديث نواجه

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج1 ص 98.

التساؤل التالي: ما الذي يجعلنا نقوم بالتفكيك بين الشيء ووجوده؟ ألسنا نرى في الواقع الخارجي ظاهرة واحدة تتمتع بالوجود؟ إذن لماذا هذا التشطير الذي حتى علماء الذرة لم يمارسوه؟

والجواب: من قال لك أن الشيء ووجوده أمر واحد لا تعدد فيه؟ قد يكون هذا صحيح في الواقع الخارجي ولكن الأمر ليس كذلك في عالم الذهن. ألست، مثلا، تدرك وتؤمن أن ثمة موجودات تسمى الملائكة إلا أنك غير مطلع عليها ولست تدري أي شيء هي بالتحديد؟ فأنت تحكم بوجود الملائكة إلا أنك جاهل بحقيقتها وما هي تلك الكائنات بالدقة! ومن الآن فصاعدا سنطلق على الشيء " الماهية " مقابل وجودها. فنحن نعلم بوجود الملائكة ونغفل عن ماهيتها. قد ينطبق الأمر على كائنات أخرى تندرج تحت الحالة نفسها، كالجن مثلا! فوجودها معلوم وماهيتها مجهول. ولعلنا تارة ندرك ماهية ما ولا نعلم عن وجودها، فعلى سبيل المثال ندرك تصور العنقاء ذات العشرة أرجل، كل رجل لا يشبه الآخر، وذات وجه شبيه بالأسد، وقد ركب على بدن طائر ذات أجنحة تشبه أجنحة الخفاش! لقد تصورنا الماهية وفهمناها كيف هي إلا أن وجودها غير معلوم. يمارس الذهن البشري نوعا من التفكيك بين وجود الشيء وبين ماهيته، وسنوافي القارئ ببحث مفصل عن ذلك وقت التطرق إلى مسألة أصالة الوجود.

ب – أحكام الإمكان:

بعد أن فرغ الحكيم من تقسيم الموجودات إلى قسمين، مخصصا القسم الأول للموجودات التي نسبتها إلى الوجود نسبة «إمكان» والقسم الآخر لتلك التي نسبتها إلى الوجود نسبة **وجوب** وضرورة. وشرحنا الإمكان بالنيابة عن الحكيم بأنه وصف لذات لا تتمتع بأية ضرورة على الإطلاق، سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم. نرى الآن، أن الحكيم في المقطع الثاني يثبت لممكن الوجود أحكاما ويسن له قوانين وشروطاً لا تزيد عن أربعة:

1 – إن العلاقة التي تربط الممكن بالوجود في كلام الحكيم المار، لا تتمتع بالضرورة حتى يستحيل فرض عدم وجوده. لنختصر هذا الحكم في العبارة التالية: **لا ثمة استحالة من فرض عدم تحقق الممكن.** إلا أن القارئ قد تبين له جيداً من خلال الاستنتاجات التي ألحقناها بالبيان التوضيحي السابق، الأسباب التي تقف وراء عدم تحقق ممكن ما. تلك الأسباب تتمثل في اللاسبب! وبعبارة أخرى: إن ما يمنع تحقق ممكن ما هو غياب علته وعدم تحققها.

2 – إذا كان ذاك هو حال الممكن بالنظر إلى علاقته بالوجود، بحيث أن تواجده وتحققه متوقف على وجود علته، ففرض تحققه دون علته مستحيل ذلك لأن ذات الممكن لا تتمتع بحصانة الوجود كما أنها ليست بممتنعة الوجود. لنخلص من ذلك كله بالحكم الثاني من أحكام ممكن الوجود وهو: **أن ممكن الوجود إن تواجد فثمة علة أوجدته.**

3 – هنا، يضفي المقطع صفة أخرى على الذات التي سلب عنها حق ضرورة الوجود وحق ضرورة العدم، وتلك الصفة هي **«وجوب الوجود بالغير»**. إن الشمس المضيئة في سماء الأرض، لا تأبى عن الإصابة بمرض الخسوف إلا أنها لا تستوجبه أيضا! فهي ممكنة الانخساف وعدمه. فإن أصيبت به فثمة علة، على نحو الحتم، أوجبت ذلك. ولسنا نعني من العلة إلا السبب، وذاك السبب أوجب خسوفها فإذن تصبح الشمس واجبة الانخساف، إلا أن هذا الوجوب لم يكن من ذات الشمس، فهي لا تقتضي الوجود ولا العدم من ذاتها إذن فهذا الوجوب إنما هو من الغير. وهذا ما عنى الحكيم بقوله **«صار واجب الوجود بغيره»**.

ولكن، عندما نضفي على الذات الممكنة صفة وجوب الوجود بالغير، فهل يجب علينا الآن أن نرفع عنه صفة الإمكان السابقة، لأن الإمكان لا يجتمع مع الوجوب بالغير؟ كلا، فإن ما لا يجتمعان هما كل من الإمكان بالذات والوجوب بالذات. أما الإمكان بالذات فهو يجامع ويصادق الوجوب بالغير دون أدنى مشكلة. فالإمكان بالذات هي تلك الصفة التي سلبنا عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم، وهكذا صفة لن تجتمع مع الوجوب بالذات والذي هو اتصاف الذات بضرورة الوجود أو ضرورة الامتناع عن الوجود أي ضرورة العدم. أما ضرورة الوجود بالغير، فهي الصفة الأكثر ملاءمة لممكن الوجود دون غيره. ولنصغ الآن القانون الثالث بهذه العبارة: **ممكن الوجود يتحقق وجوده بعلته على نحو وجوب الوجود بالغير.**

4– في هذا الحكم، وهو الاخير، يلغي الحكيم تأثر الإمكان بالحدوث الزماني تماما، إذ يرى أن الإمكان قد يكون صفة لموجود ما على طول خط الزمان، كما أنه قد يكون لموجود حادث في وقت من أوقات الزمان. فالأمر سيان للإمكان، إذ هو خارج عن أن يتأثر سلبا فيلغى أو يزول إذا ما طال وجود الموجود الممكن زمانا أو قصر!

وبما أن هذا الموضوع، يشكل نقطة مفارقة أساسية بين المدرسة الفلسفية والمدرسة الكلامية، كما أن الأبحاث القادمة ستعول عليه أيضا، لذا نرى من الاهمية

بمكان أن تستوضح المسألة للقراء، فلنقدم له أمثلة على المعني ما هو وبالتحديد فنقول:

أمن الإمكان للشيء الممكن الوجود، والواجب الوجود بغيره، أن يكون بمد الأزل كذلك أم أن الأزل لا يجامع الإمكان فيستحيل لممكن الوجود أن يمضي أبد الزمان ويمتد طوال الأزل ويحافظ مع ذلك على إمكانه ووجوبه بغيره؟

ترفض المدرسة الكلامية[1] أن تعترف أن ممكن الوجود يقبل السيلان على وادي الزمان أزلا وترى أن ذلك يناقض الأزل ولا يجتمع به، فالأزل مقام لوجوب الوجود الذاتي وليس الغيري، أما الإمكان فيناسبه الحدوث. وبعبارة أخرى: الموجود الواجب للوجود بغيره، يجب أن يكون حادثا وليس أزليا، وإلا بطل حدوثه وخرج من بقعة الإمكان ليستقر في ساحة الوجوب.

إلا أن الحق خلاف المتكلمين! فالأزل ليس المقصود منه إلا طول العمر! فإن مددنا عمر الشيء على نحو لا يكون زمان إلا وهو فيه، أي أن جعلنا له عمرا أزليا، فهل ذلك سيخرجه عن إمكانه؟! أم أن مد عمر الشيء زمانا يطرد عنه صفة الحدوث الذاتي؟ لا هذا ولا ذاك.

إن من الأبحاث الهامة في الفلسفة الإلهية، والتي عني بها الحكماء المسلمون هي مسألة «سر الحاجة والاستغناء»! فلماذا يحتاج المعلول إلى العلة وما نقطة الضعف ومكمن الاحتياج فيه؟ وبالمقابل، أين تكمن نقطة القوة في العلة الأولى ولم استغنت عن الاحتياج؟

تطوعت أربع نظريات لحل هذه المسألة، الأولى منها لا علاقة لها بالفلسفة الإسلامية، إذ هي وليدة التفكير الفلسفي في الغرب، وتتوافق مع النزعة المادية إذ ترى أن سر الاحتياج كامن في الموجود بما أنه موجود! فلأنه موجود فقد أصبح محتاجا وعليه فالحاجة تساوق الوجود. ولا ثمة موجود مستغن عن الحاجة أو علة أولى تتسم بالغنى عن الاحتياج ما دامت هي في إطار الوجود.[2]

أما النظرية الأخرى فهي تتوافق مع مشرب المتكلمين ومنهجهم في التفكير

---

(1) راجع عن التوجه الكلامي المذكور آثار مرتضى المطهري التالية: شرح المنظومة، ودروس فلسفية في شرح المنظومة، والدوافع نحو المادية وانظر أيضا: تعليقه على نهاية الحكمة لمحمد تقي المصباح.

(2) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة. ترجمة: مالك وهبي. ج1 ص 89.

والاستدلال، فهؤلاء رأوا أن سر الاحتياج إلى العلة يكمن في الحدوث، فالشيء إذا ما حدث بعد أن كان عدما، يضطره حدوثه للجوء إلى العلة الموجدة، وإلا لاستغنى.وعليه فمكمن الاستغناء في العلة هو عدم الحدوث. وبعبارة أخرى: الغنى عن الاحتياج ملاكه القدم والأزلية.

أما الفلاسفة، فقد مالوا لرأي ثالث في المسألة، وهو أن اختاروا الإمكان واعتبروه منشأ الحاجة إلى العلة. فالشيء وفقا لهذا الرأي، يحتاج إلى علة توجده لأنه ماهيته ممكنة الوجود، تتساوى نسبة الوجود فيها مع نسبة عدمها. أما العلة الأولى فلأنها تتمتع بوجوب الوجود فهي إذن مستغنية عن الحاجة لانتفاء الإمكان الماهوي فيها[1]. وبعبارة أوضح: الممكن محتاج إلى علة توجده ذلك لأن ذاته تعاني من الخلاء «الوجودي». فإن امتلأت تحققت. بينما يتمتع واجب الوجود بميزة «الملأ» من الوجود. وسبب الخلاء في الممكن هي ماهيته التي تضطره لأن يشحذ لها الوجود إذ تحققها رهين امتلائها به كما أن حركة السيارة رهينة بملأ البنزين فيها! وأما سر تميز واجب الوجود بالامتلاء الوجودي فذاك راجع إلى أنه لا ماهية له وإنما هو صرف وجود فحسب.

إلا أن الأسس الفلسفية الجديدة التي صاغها صدر الدين الشيرازي، جعلته يبتكر إمكانا بمعنى الفقر محل الإمكان الماهوي، وعزا، بعد ذلك، سر الحاجة ومنشأ المعلولية والنقص الوجودي إلى الإمكان الفقري. وسنوافي القراء بهذا المبحث في الفصول اللاحقة عن قريب. أما الآن، وبعد تقديم لمحة عن أصل الموضوع والنزاع الواقع فيه، لنصغ ما خلصنا إليه بهذه العبارة: **لا ضير في إمكان الممكن أن يمتد وجوده أزلا كما لو كان حادثا.**

ج - بطلان التسلسل والدور

بعد أن فرغ الحكيم من تقسيم الموجودات إلى قسمين هما ممكن الوجود وواجب الوجود، ثم بين أحكام ممكن الوجود، فأكد على أن ممكن الوجود لا يتمتع بضرورة الوجود من ذاته وهو والحال هذا، يستمد وجوده من علته، ففرض وجوده دون وجود علته محال، فهو واجب الوجود بغيره. وأضاف أن الوجوب بالغير كما أنه يجامع الإمكان فهو في الوقت ذاته لا يأبى على الأزل. شرع، بعد هذا، في منع تصاعد العلل المانحة للوجود إلى ما لا نهاية، وهو ما يطلق عليه بالتسلسل، وذلك

---

(1) مطهري، مرتضى: الدوافع نحو المادية. ص 59 ترجمة: التسخيري، محمد علي.

كخطوة أخيرة لإثبات وجود واجب الوجود. فبعد أن تبين لنا أن علاقة الأشياء بالوجود إما أن تكون ثابتة وضرورية فيغدو الجميع واجب الوجود، وإما أن تكون علاقتها به تفتقد إلى أية ضرورة، فيغدو الكل ممكن الوجود، وإما أن بعضها واجب الوجود، والبعض ممكن الوجود. فلدينا الآن ثلاثة احتمالات:

1. الكل هو واجب الوجود.
2. الكل ممكن الوجود.
3. ثمة ما هو واجب الوجود وما هو ممكن الوجود.

بالاحتمال الأول يثبت وجود واجب الوجود، وبالاحتمال الثالث أيضاً. بقي أن نمنع إمكانية الاحتمال الثاني، عندها يغدو وجود واجب الوجود ثابت الوجود بصورة قطعية لا تردد فيها على الإطلاق. وهاهو الحكيم ينكب على ذلك، فيمنع الاحتمال الثاني بصورة موجزة. وكان قد سبق وأن صاغ أروع برهان يمنع أن يكون الكل في الخارج ممكناً، عبر منع تصاعد سلسلة العلل إلى ما لا نهاية، أعني برهان **«الأسد الأخصر»** والذي يعد واحد من أفضل البراهين وأتمها على الإطلاق إليك خلاصته:

لنفترض أن ممكناً ما يستمد وجوده من علته وتلك بدورها من علة فوقها، وهكذا دواليك، فكل علة تستمد وجودها من غيرها إلى ما لا نهاية، فالجميع في حكم الواحد والسلسلة بطولها تصبح واجبة الوجود بالغير، وإذن، فالسلسلة بطولها اللامتناهي ستغدو فاقدة من أي موجود بنحو الحقيقة، فكيف ستكون منشأ للوجود؟[1].

وأما الدور، وهو أن يوجدك شيء أوجدته أنت! فبطلانه **«قريب من البداهة، فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود، وهو ضروري الاستحالة»**.[2]

د - أحكام واجب الوجود:

يمكننا اعتبار البرهان قد تم فعلا بمجرد أن فرغ الحكيم من الحديث لحد نهاية المقطع الأخير، أما هذا المزيد، فلعله من باب التنبيه والتوطيد لما مر. وهو هنا، وعلى غرار ما فعله عند الحديث عن ممكن الوجود، نجده يسترسل في التحدث هذه المرة عن أحكام واجب الوجود.

وحتما، فقد تبين للقراء، أن الحديث هاهنا عن أحكام واجب الوجود بالذات وليس

(1) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة. مصدر سابق. ج2 ص 42.
(2) المصدر السابق ج2 ص 38.

بالغير. هي ذي تلك الأحكام الأربعة:

الحكم الأول: يستحيل ألا يكون واجب الوجود موجودا، ذلك لأن الموجود إما أن يكون وجوده من غيره فيكون ممكن الوجود وواجبا بغيره، وإما أن يكون وجوده من ذاته. هل ثمة شق ثالث يقترحه القراء للمسألة؟ فإذا وجد في الخارج ممكن الوجود، تحتم وجود واجب الوجود المفيض للوجود والمخرج للممكن من حد تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. إذن لا سبيل لفرض عدم وجود واجب الوجود.

الحكم الثاني: لا سبب ولا علة لواجب الوجود، وإلا غدا ممكنا للوجود وليس واجبا له. ولكن، أيعني ذلك بأنه هو سبب ذاته؟البعض تصور المسألة هكذا فعلاً وغلب على ظنه أن معنى واجب الوجود هو الموجود الذي يوجد ذاته بذاته ويعطي التحقق لنفسه بنفسه[1]. بيد أن هذا المعنى يشتمل على تناقض شنيع، إذ أنَّى للموجود أن يخلق نفسه ويوجد ذاته بذاته؟ إن وجوب الوجود يدل على استغناء الواجب عن العلية لاشتماله على الوجود ذاتياً ودون الاحتياج لا إلى الغير ولا إلى الذات. يسأل بعض الأطفال أمهاتهم: من أين أتى الله؟ هكذا تساءل «راسل» أيضاً ذات يوم! ولأنه لم يتلق إجابة مقنعة، نفى وجود ثمة أمر لا سبب لوجوده وإن كان ذلك الأمر الإله نفسه! قال: **«إذا كان لا بد لكل شيء من علة، فلا بد أن يكون لله علة. وإذا أمكن للشيء أن يكون موجوداً بلا علة فهذا الشيء يمكن أن يكون الله ويمكن أن يكون الكون أيضاً»**[2]. كان بإمكان هذا الكلام أن يكون صحيحاً لو كان وجود واجب الوجود ووجود الكون بنحو واحد! ولكن أنَّى ذلك والأول منهما صرف الوجود وعينه، فإلى ما سيحتاج ولم؟ والثاني منهما عين الفقر والاحتياج، فكيف سيستغني ولم؟ إن قصور الفكر الفلسفي في الغرب أعجز فلاسفته من أن يخطوا خطوة صحيحة في المعارف الميتافيزيقية والتوحيدية. على أية حال، فإن هذه الدراسة تتكفل بتقديم إجابة نهائية لهذا التساؤل وذلك في الباب الخامس منها، وعلى القارئ ألا يفوت على نفسه فرصة الوقوف على سر المسألة.

الحكم الثالث: واجب الوجود بالذات لا يكون واجبا للوجود بالغير في آن واحد، إذ مادة الوجوب الذاتي لا تجامع ولا تتفق مع مادة الوجوب بالغير! مرت الإشارة إلى ذلك أكثر من مرة. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الحكم يطوي في ثناياه، وبمهارة،

---

(1) مرشان، سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا. ص 83.

(2) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. ص 380. ترجمة: عمار ابو رغيف.

ضرورة وحدة واجب الوجود بالذات، إلا أننا سنتجاهله طالما لم يفصح الحكيم عنه.

الحكم الرابع: وهو الحكم الأخير من أحكام واجب الوجود، وفحواه أنه، أعني واجب الوجود، ودون غيره، يجب أن يكون السبب الأول لوجود سائر الأشياء. وأدنى التفات يكشف ذلك، إذ إن لم تكن الأشياء متوقفة في وجودها على واجب الوجود بالذات لما تحقق شيء كما توضح هذا سابقا وعند الحديث عن التسلسل وبطلانه.

لنعرض الآن صورة موجزة للبرهان:

«الموجود إما وجوده من ذاته فهو واجب الوجود وإما أن وجوده من غيره فهو ممكن الوجود. فإن كان الأول ثبت المطلوب وإن كان الثاني احتاج إلى واجب الوجود لبطلان التسلسل والدور».

6 – ميزة البرهان المار في نظر الحكيم

يرى الحكيم الفارابي، أن ثمة مسلكين لإثبات وجود الحق المتعالي: مسلك صعودي وآخر نزولي. فالأول يمر عبر عالم الخلق، والنظر فيه يجول في آثار الصنعة المتقنة. أما المسلك الآخر، ففيه لا يلتفت لسوى الحق المتعالي، والتأمل لا يكون في غيره، يقول:

«لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)».[1]

إذن في النزول، يتم إثبات وجود واجب الوجود بذاته، لا بتوسط موجود آخر، هذا بخلاف الصعود. وهذه هي جهة التمييز بين المسلكين، بل وجهة تفضيل المسلك النازل عن المسلك الصاعد.

إلى هنا، نكون قد طوينا أولى مراحل مشروع برهان الصِّدِّيقِين من مراحله الثلاث، ومحطتنا الثانية عند الشيخ الرئيس.

---

(1) الفارابي: فصوص الحكم فص 19 ص 42.

7 – شبهة الإمكان:

ينقل عن بعضهم رفضا لفكرة الإمكان من الأساس ففي «**مشكلة الألوهية**» نقل «غلاب» الإشكال كالتالي: **«لا يبدو لنا من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون، ولو انكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب الوجود يستحيل تخلفه ولأيقنا أن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكوني العام الذي يربط المعلولات بالعلل الضرورية».**[1]

نكاد نجزم، أن القراء قد التفتوا إلى مكمن الشبهة وبإمكانهم حلها! إذ الشبهة تريد القول إن ما أسميناه بالممكن لا وجود له، إنما ثمة واجب الوجود بالغير هو الذي يتحقق. وهذا حق وقد مر إثباته، إلا أن الشبهة تجهل الفوارق بين الإمكان الذاتي والوجوب الذاتي، كما أنها لا تحسن إدراك العلاقة بين الوجوب بالغير والوجوب بالذات. وعلى كل، فإن الأبحاث السالفة ترد الشبهة من أساسها.

---

(1) غلاب، محمد: مشكلة الالوهية. ص94.

الفصل الثاني:

الشيخ الرئيس يدشن البرهان ويوسعه

1. ابن سينا

هو الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا، ولد سنة 370 للهجرة في بخارى، ومنذ صغره، أظهر ولعا بالعلوم وقدرة خارقة على التحصيل، فختم القرآن الكريم واستوعب النحو وهو في العاشرة من عمره، سجل ذلك في «السيرة الذاتية» قائلا: **«أحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضى مني العجب»**[1].

ثم شرع في دراسة الرياضيات والمنطق ومن بعدهما الطبيعيات والطب، يقول:

«ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي ولما ذكر لي حد الجنس أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحذّر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسالة قالها لي كنت أتصورها خيرا منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر.. ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب.

وتعهدت المرضى فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.. وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي،

---

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ج2 ص 2

واشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلي قوتي، ثم أرجع إلى القراءة. ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل باعيانها، حتى أن كثيرا من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كلما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم»[1].

وآن أوان الخوض في علم ما بعد الطبيعة الذي أعياه فهمه مع قراءته المتواصلة والمكررة له، إلا أن العقبة زالت بعد أن اكتشف شرحا للفارابي على ميتافيزيقيا أرسطو. ولعل تردده على مكتبة الأمير الساماني نوح بن منصور والتي كانت قد فتحت أبوابها له بعد أن تمكن من معالجة الأمير من مرض عضال، قد زادت في معارفه وتنوعها حتما، وأمكنته أن ينال كل تلك العلوم على نحو لم يزدد فيها بشيء طوال حياته.

قريب السن الواحد والعشرين، بدأ بالإنتاج العلمي مع كثرة مشاغله، فقد كان يستغل أوقاتا من الليل لينصرف للكتابة والتأليف. وفي هذه المرحلة أيضا، غادر بخارى مسقط رأسه متجها إلى خوارزم فأقام هناك في بلاط الأمير علي بن مأمون عشر سنوات، وبعدها انتقل إلى جرجان ومنها إلى الري وأخيرا إلى همدان ليعالج أميرها شمس الدولة فتمكن من ذلك ونال بذلك أجر الوزارة.

لم تمضِ الحياة في همدان كما اشتهاها ابن سينا، فقد تعرض للقتل لولا أن أطلقه الأمير ليعود بعدها إلى منصب الوزير لمعالجته للأمير شمس الدولة مجددا. ومرت الأيام ليجد ابن سينا نفسه خلف القضبان ولمدة أربعة أشهر حتى خلصه منها علاء الدولة أمير أصفهان، وتعود أيام الدعة والراحة، إذ ظل في حاشية الأمير مكرما مبجلا لقرابة ثلاث عشرة سنة.

وفي سفره مع الأمير إلى همدان، أصيب ابن سينا بمرض القولنج، ولما استفحل به وأيقن من الموت، أحجم عن مداواة نفسه واستسلم للقضاء ومات عام 428 ودفن في همدان عن عمر يناهز 58 سنة.[2]

---

(1) المصدر السابق.

(2) طرابشي، جورج: معجم الفلاسفة ص 24. انظر كذلك: فيلسوف عالم لجعفر آل ياسين و ثلاثة حكماء مسلمين لسيد حسين نصر.

2. مكانته العلمية

لقد كان للشيخ الرئيس، مع قصر الحياة التي عاشها، دور هائل في تقدم العلوم في شرق العالم وغربه، فلقد تتابعت قرونا متواصلة، وهي تنهل من تراثه العلمي والفلسفي، خذ مثلا على ذلك، الدور الذي لعبته موسوعته الطبية «القانون» في تقدم هذا العلم في الشرق والغرب على حد سواء، وفي الغرب، ظلت أشهر الجامعات تتابع تعليم القانون في مناهجها وحتى عام 1909.

يقول الدكتور إبراهيم مدكور: «**وقد عني اللاتين فعلا بابن سينا عناية كبرى وتخيروا موسوعته الفلسفية الشفاء، وأخذوا يترجمونها وقضوا في ذلك زمنا ترجموها على مرحلتين: مرحلة مبكرة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ومرحلة لاحقة بعدها بنحو مائة سنة.. وما أن ترجمت أجزاء الشفاء حتى تلقفتها الأيدي في مختلف العواصم الأوروبية ونسخت منها عشرات المخطوطات.. وكانت لها آثار عميقة في الحركة الفكرية اللاتينية وفي طبيعياته آراء ونظريات أسهمت في النهضة العلمية الحديثة**».[1]

وإذا كان الأسلوب الذي اتبعه ابن سينا في الملاحظة والتجربة قد لعب دور وضع الحجر الأساسي في بناء المنهج التجريبي الحديث فدوره وتأثيره الفلسفي يعد الأضخم والأكبر، ففي الغرب غذى بكتاباته في النفس وعلاقتها بالجسد وحقيقتها وخلودها وجانبي المعرفة الحسية والإشراقية فيها، غذى بحلوله ومعالجاته تلك أمس القضايا التي كانت الفلسفة المدرسية في مسيس الحاجة إليها[2]، لدرجة أن القديس توما الأكويني قد استشهد بالشيخ الرئيس أكثر من 260 مرة في خلاصته اللاهوتية.[3] أما معالجاته في قسم الإلهيات وآراؤه في الإله وصلته بالكائنات ومحاولاته التوفيقية بين العقل والنقل، فقد شغلت كلية أصول الدين بباريس ردحا من الزمن.[4]

أما تأثير فلسفته في الشرق، فيكفي القول إن سائر من أتى بعده سيما السهروردي المقتول، والرازي فخر الدين، والطوسي نصير الدين، والشيرازي صدر الدين، جميع هؤلاء قد استلهموا منه واستفادوا من تراثه. وبعد، فما رأي قرائنا إن

---

(1) مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ج2 ص 170 وما بعد.
(2) المصدر السابق.
(3) طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة ص 27.
(4) مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج2 ص 171.

قلنا لهم إن هناك من الكتاب المعاصرين من يتهمون تلك العبقرية الفذة التي لا تجود الأزمنة بها إلا نادراً، يتهمونه بأنه **«أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام..المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»**[1]؟!! يا للعجب! منادٍ للحضارة يدعو لشنق أحد أعظم بُناتها! نتأسف كثيراً أيها القارئ إن كنا قد أثرنا سخطك، فالغرض لم يكن - وحقك - ذلك إطلاقاً. وإنما جرة قلم سكبت شيئاً من التأسف من محبرة القلب. وليكن في ذلك داعٍ لك لتقصي الأسباب الكامنة وراء إطلاق تلك التهم الباطلة، عندها ستصيبك الحيرة والتعجب فعلاً!

على أية حال، يختزل الشيخ الرئيس عصرا فلسفيا لعب دور نقطة الارتكاز في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، فهو شارح وموسع في التراث الفلسفي السابق لعهده، وملهم للذي أتى بعده. أما فلسفته، ففي الوقت الذي تتلاطم فيها تيارات عدة، أفلاطونية وأرسطائية، وأفلاطونية محدثة، وحتى الحكمة الفارسية والتصوف الهندي، إلا أنها تميزت بعقلانية صرفة واستدلالية على درجة عالية من التعقيد، حتى أن معالجته الفلسفية لموضوع التصوف والعرفان ما خلا من الدقة الاستدلالية بحيث أن البعض سمى معالجاته تلك: بالتنسك العقلي.

وتمكن الشيخ الرئيس من صياغة فلسفته على نحو تظهر كقاعدة عقلية للمعتقدات الدينية، فقد نجح لأن يتوافق مع الدين فيما قرره من رأي وثبته باستدلال. وصدق من قال إن الشيخ الرئيس كان **«نسيج وحده: فكر إنساني جبار، وعقل وثاب، وحكمة بالغة، وخيال نفاذ، ورغبة جامحة، وسورة ذهنية حادة، حققت في مجموعها طبيعة إنسان العصر، كل عصر. وبقي ابن سينا وسيبقى شاغل الدنيا جيلا بعد جيل، مادامت هناك رؤية صادقة في التعبير عن مواقف الفكر في شتى ضروبه ووسائله.»**[2]

3. توسعة برهان الصِّدِّيقِين وتدشينه:

تبدأ المرحلة الثانية لتتميم برهان الصِّدِّيقِين، على يدي الشيخ الرئيس، وهي مرحلة توسعة البرهان وتقوية أصوله وأركانه، ومن ثم تدشينه مجددا، وبكل قوة في الفلسفة الإسلامية. فقد عقد الشيخ الرئيس في عدة من أمهات كتبه كالنجاة وفي الإشارات والتنبيهات وفي إلهيات الشفاء والمبدأ والمعاد وغيرها، فصولا لإثبات

---

(1) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث. ص 141 و 211.

(2) آل ياسين، جعفر: فيلسوف عالم ص 265.

الحق المتعالي مستخدما منهج سلفه الفارابي ذاته، وهو منهج النظر في الوجود لاكتشاف واجب الوجود، عبر تقسيم الموجود إلى واجب الوجود وإلى ممكن الوجود. وبذلك فقد وطد الشيخ الرئيس تواجد هذا البرهان محل برهان المحرك الأول غير المتحرك للمعلم الأول، وليصبح منذ ذلك الوقت وحتى عصر صدر الدين، البرهان المعبر عن التفكير الفلسفي في الإسلام، إلى أن رفع الشيرازي اليد عنه.

ونود هنا، أن نسلط ضوء الحديث على مسألة تبدو لنا ذات مكان من الأهمية، وهي التنقيب عن الأمر الذي حدا بالشيخ الرئيس لأن يولي وجهه شطر تنظير سلفه الفارابي ويمكث عند فكرة الواجب والممكن وتنصب جهوده لتنقيحه، مخلفا وراءه برهان المحرك الأول مع العلم أن برهان المحرك الأول، وفقا للفلسفة السينائية يغدو سليما ولا خدش فيه بالمرة، بل إن الشيخ الرئيس قد أعاد صياغته وسجله في كتابه «النجاة»[1]. ولكن ألم يكن من الأجدر الأولى أن نقوم بهذه المهمة وقتما كنا نعرض المشروع في مرحلته الأولى، وبالتحديد عند الفارابي الحكيم، باعتباره الأسبق في ابتكار هذا التنظير والمخطط الأول لهذا المشروع؟

نعم، هذا حق وأجدر أن تبحث المسألة منذ جذور نشأتها، إلا أن الفارابي الحكيم، وحسب ما نقلنا بيانه عن المسلكين للوصول إلى الحق المتعالي، كان قد أجاب، وإن بنحو الإيجاز، بما يستشف منه رأيه عن السبب الذي ساقه إلى ابتكار هذا البرهان، فقد انطلق الحكيم من رأي ديني بحت فاستشهد بآية من القرآن الكريم، وهي **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾** ويريد بذلك: أن الحق المتعالي هو الحق، فهو أحق بأن يعرف بذاته لا بواسطة غيره.

أما الشيخ الرئيس، فلم يبتعد قيد أنملة عن المنطلق نفسه، أعني ذات التوجه الديني كان قد أملى عليه ذلك. فهو، وبعد أن صرح أنه «**من القبيح أن يصار إلى الحق عن طريق الحركة**»[2]، أطلق مجموعة من التصريحات تدل على وجهة نظره في المسألة. أسمعه يقول: «**إن الله تعالى، نرفعه عن أن نجعله سببا للحركة فقط، بل هو مفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء، فهو الأول، وهو الحق وهو مبدأ ذات كل جوهر، وبه يجب كل شيء سواه**»[3]. ويقول

---

(1) ابن سينا: النجاة ص 240 وما بعد.

(2) ابن سينا: شرح مقالة حرف اللام ص 23.

(3) المصدر السابق.

بعد أن فرغ من تثبيت برهانه «وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟» أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.»[1]

وأزيد عن هذا، فالشيخ الرئيس كان قد رفض أن يكون للحق الأول برهان يدل عليه غير ذاته، بل اعتبره هو برهانا على كل شيء انطلاقا من تصريح الآية **18** من **سورة آل عمران** في القرآن الكريم: «**شهد الله أنه لا إله إلا هو**»[2]. نعم تتجلى، وبمنتهى الوضوح، النزعة الدينية التي يمكننا اعتبارها الدافع الأكبر في تسطير هذا المشروع، عند الفارابي، والشيخ الرئيس على حد سواء، الأمر الذي يقف في صف الرأي الذي سبق وأن نقلناه، أعني ذاك الذي يدعم إطلاق الفلسفة الإسلامية على التراث الفلسفي الذي خلفه حكماء الإسلام. على أية حال، نود هنا، أن نستعرض أربعة تقارير لبرهان الصديقين بحسب منهج الشيخ الرئيس، ويعود السبب إلى استعراض أربعة وعدم الاكتفاء بواحد إلى الأنماط المتعددة التي عرض الشيخ الرئيس البرهان وفقها. فالنمط الأول تسبقه مقدمات عديدة، بينما تقل المقدمات بعض الشيء في التقرير الثاني كما ويختلف المنهج إذ يلحق الشيخ المقدمات بالبرهان بخلاف التقرير الأول، الذي تسبق فيه المقدمات تقرير البرهان. أما في التقرير الثالث فتقل المقدمات وتختصر كما يزداد تقرير البرهان تماسكاً ودقة. وأخيراً تختزل المقدمات برمتها حيث يبدو البرهان مباشرة وبكل وضوح، هذا في التقرير الرابع.

4. التقرير الأول للبرهان من «النجاة»:

قبل أن يعقد الشيخ الرئيس فصله حول إثبات واجب الوجود في «**النجاة**»، قدم له بمقدمات ضرورية في المقالة الثانية من الإلهيات[3] بلغت ثماني إليك هي:

أ. المقدمات الثماني:

1- ففي أولى مقدمات البرهان، تناول معاني الواجب ومعاني الممكن بالشرح فقال في معنى الواجب «**هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه**

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج3 ص 55

(2) ابن سينا: التعليقات ص 70.

(3) ابن سينا: كتاب النجاة. ص 261

محال»[1] ذلك لأن **«الواجب الوجود ضروري الوجود»**[2] فالنسبة بين الواجب وبين الوجود هي الضرورة وعليه لا ثمة سبيل للتفكيك بينهما. ولا معنى للتساؤل عن مصدر وجوده وكيف وجد، إذ إن ذاته منبعاً للوجود، وحقيقته التواجد والتحقق بلا شرط أو قيد. والذي يثير الاستغراب بل التعجب أن بعض شراح الجانب الإلهي من الفلسفة السينوية اشتبه عليهم الأمر - بلا مبرر - وحسبوا أن واجب الوجود بصورة عامة، وبنحو الخصوص لدى الشيخ الرئيس، موجود يوجد نفسه بنفسه. **«ففكرة الكامل أو العلة المطلقة التي توجد نفسها بنفسها هي فكرة ابن سينا»**[3]. إن هذا الحكم وبهذا المعنى على مفهوم واجب الوجود، لهو حكم تعسفي شديد، ولم يتفوه به ابن سينا ولا في موقع واحد من كتبه، بل يؤكد مراراً على أن واجب الوجود هو الموجود المستغني بذاته عن أية حاجة متصورة لاشتماله على الوجود بذاته. أما المعنى المتصور هاهنا فهو يحوي في صميمه على تناقض كما أشرنا له سابقاً، إذ في مورده أن ثمة موجوداً ذي حاجة إلا أنه يزيلها عن نفسه بنفسه. ألا يجب على هؤلاء أن يحترزوا قليلاً عن الوقوع في مأزق سوء فهم لما يشرحونه؟ على أية حال، لنعد إلى ما كنا فيه ولنتابع الشيخ الرئيس - بعد الاعتذار منه لسوء فهم بعض شراحه له وعن دون قصد - وهو يوطد لبرهانه فيقوم بالتفريق بين نوعين من وجوب الوجود، **«ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته»**[4] فثمة واجب بالذات، أي أن ذاته هي على نحو بحيث تقتضي ضرورة الوجود، **«فهو الذي لذاته لا لشيء آخر»**[5]. وثمة آخر، يسميه واجب بالغير، فذاك الذي لا تقتضي ذاته ضرورة الوجود، وإنما أمر من الخارج أسبب له وجوب الوجود. أما لم «وجوب الوجود»؟ فذاك لأنه لا يتصور أن يمانع الممكن وجود ذاته فيما إذا تواجدت علته التي تسد عنه كافة أسباب العدم. ليس بيد الممكن أن يدفع عن ذاته فيض الوجود، إذ لبسه ذلك الثوب محتم فيما إذا كانت علة ذلك متوفرة.

أما تعريف ممكن الوجود فهو الذي **«لا ضرورة فيه بوجه، اي لا في وجوده**

---

(1) المصدر السابق ص 261
(2) المصدر السابق ص 261
(3) مرشان، سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا ص 83.
(4) المصدر السابق ص 261
(5) المصدر السابق ص 261

ولا في عدمه، فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود»[1]، فإن كان ضروري الوجود، عاد واجبا له، وإن كان ضروري الامتناع، لما تحقق أصلا. ففي الممكن نسبة الوجود تتساوى مع نسبة العدم، فهو مسلوب عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم أيضا.

2- في المقدمة الثانية للبرهان، وضع الشيخ الرئيس ثلاث قواعد: ففي الأولى يمنع إمكان اجتماع واجب الوجود بالذات في واجب الوجود بالغير، ويرفض أن يكونا شيئا واحدا. ذلك لأن ضرورة الوجود تنبع في كل منهما من منبع مختلف تماما، ففي الوجوب بالذات منبع الضرورة هي الذات نفسها، أما في الوجوب بالغير، فالذات لا تقتضي الوجود، وإنما أمر خارج الذات اقتضى ذلك.

ووفقا لما مر، صاغ القاعدة الثانية والمتفرعة عن الأولى: **«كل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته، ولأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة.»**[2] ثم رسا **للقاعدة الثالثة**، بعد أن خصص لها عنوانا هو **«في أن ما لم يجب لم يوجد»**[3]، حيث يعلل هناك أسباب تسمية ممكن الوجود بواجب الوجود بالغير، ويدعونا لمعاينة ممكن ما، وطرح تساؤل حوله وهو:

أن هذا الممكن الموجود أمامنا الآن، ولنقترح أنفسنا إذ لا أقرب ممكن لنا منا، هل يصح وجودنا أم لا؟ والإجابة بالقطع نعم، فإن لم يكن يصح وجودنا لما نلنا الوجود ولكنا في بقعة العدم مستترين خلف أسواره المظلمة. حسنا، وبعد أن صح وجودنا، فهل وجب أيضا فوجدنا؟ أم لم يكن وجودنا ضروريا أي واجبا ومع ذلك وجدنا؟ حذار من الاختيار الثاني ذلك لأنه سيوقع صاحبه في مطب التناقض. أليس الممكن هو ذاك الذي تتساوى علاقته بالوجود وبالعدم إذ لا تقتضي ذاته لا هذا ولا ذاك؟

إن طرق الهروب من هذا التساوي ترجع إلى اثنتين لا ثالث لهما، فالأولى هي أن تجد ذات الممكن وسيلة الارتباط الضروري بالوجود بذاته، وهذا الطريق مسدود على الممكن بالذات لأنه لا يجامع ولا يكون في الوقت ذاته واجب بالذات إذن بقي له الفرار من الممر الآخر، وهو أن تجد ذات الممكن هذه المرة وسيلة الارتباط

---

(1) المصدر السابق ص 261

(2) المصدر السابق ص 262

(3) المصدر السابق ص 262

الضروري بالوجود، ولكن عبر الغير. إذن وفي كلتا الحالتين، ثمة ضرورة ووجوب هي التي ستنقل الممكن من خط الاستواء إلى طرف الوجود. ونتيجة ذلك أنه ما من ظاهرة من ظواهر الوجود تطأ بقدمها أرض التحقق والتواجد إلا إذا سبقتها ضرورة حتمت ذلك. ليس العالم مسرحاً لوقوع حوادث عشوائية إطلاقاً، بل إن الضرورات هي الحاكمة. ويعجز الموجود أن يكون كذلك إن لم يلتحف برداء الضرورة. وبما أن الممكن عار عن أي ضرورة من ذاته، تقوم علته نيابة عنه بتوفير المؤونة الكافية لضمان تحققه. المتكلمون، لن يرضوا عن الشيخ الرئيس أبداً، فهم يرون أن فرض ضرورة ما على العلة الموجدة لكي تمنح للمعلول وجوداً يستبطن لوناً من الإجبار وقطع الاختيار فيه. ومعنى كلامهم، أن العلة إذا ما أوجدت معلولاً ما لضرورة ما، فتكون قد فعلت ذلك بضغط من تلك الضرورة المفروضة، وهذا لا يصح إطلاقاً إذ إن واجب الوجود لا يصدر عنه فعل تحت تأثير ضرورة وجبر! إلا أن الشبهة المذكورة ليست بذي أهمية، فقد رد عليها الفلاسفة رداً محكماً إذ بينوا أن منشأ هذه الضرورة ليس أمراً خارجياً يقهر العلة الأولى، وإنما ذات واجبة الوجود تقتضي ذلك وتريده وإيجاده للممكن مرضي بل ومحبوب له. إلا أن ذلك كله ليس بالذي يثني المتكلمين عن تشبثهم برأيهم وإصرارهم عليه مهما كلفهم ذلك من تجاهل للبرهان. يستحسن أن نعود إلى حيث كنا.

3- هاهنا يعود الشيخ ليؤكد استحالة الدور بين واجبي الوجود فيقول:

«لا يجوز شيئان اثنان ليس هذا ذاك، وليس ذاك هذا، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته بالآخر. فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره»[1].

إن توقف واجبي الوجود في وجودهما على بعضهما مؤداه ثلاثة محاذير عقلية أولها الدور الثابت البطلان، والآخر انقلاب ما فرض واجب الوجود بالذات إلى واجب الوجود بالغير. أما الأخير فهو تحقق الإمكان فيما فرضناه واجب الوجود بالذات.

4- في هذه القاعدة، يبذل الشيخ جهده لإثبات وحدة ذات واجب الوجود بالذات وبساطتها، ولأجل إثبات المطلب يسوق فروضا ثلاثة:

الأول: أن يكون واجب الوجود مركبا من العديد من الأجزاء بحيث كل جزء فيه يدل على نفسه وليس على غيره ولا على المجموع، فالكل غير! مما يسمح لنا أن

(1) المصدر السابق ص 262

نستنتج أن مؤداه، وجود عدة من موجودات بنحو وجوب الوجود، والكل ينحل إلى أجزاء كل منها ذات وجود وجوبي على النحو المار، وكل منها حالها ما مر، وهكذا دواليك، وإلى ما لا نهاية. ولنفرض أن هذه الأجزاء يصح لها وجود منفرد عن المجموع، على نحو يكون لكل جزء منها وجودا بنحو الوجوب، ففرضئذ، لا يكون المجموع واجب الوجود، بل كل جزء عاد واجبا بذاته مستقلا عن الآخر .

والفرض الثاني: أن بعضا من الأجزاء دون الكل، لها أن توجد بصورة مستقلة ووجود بنحو الوجوب، فما تبقى من المجموع بأجزائه خرج عن وجوب الوجود.

والفرض الثالث: أن نقول إن الأجزاء لا تفارق المجموع فالكل متعلق الوجود بالآخر دون أن يكون شيئا منها أقدم ذاتا عن شيء، فهنا يزول وجوب الوجود بالذات عن الكل دون استثناء، فقد تبين في المرحلة الفائتة أن الدور باطل التحقق وفي الفرض الكل متوقف على الآخر. «**فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة لمادة معقولة، ولا له قسمة، لا في الكم، ولا في المبادئ، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.**»[1]

5- المقدمة الخامسة يخصصها الشيخ الرئيس لمنع وجود حالات متوقعة لواجب الوجود فهو «**لا يتاخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة**»[2].

وتتضح المسألة عندما نعلم أن كل صفة متوقعة وغير متحققة فهي تقبع في بقعة الإمكان، وتاليه أن في ما فرض أنه واجب الوجود بالذات، له حالات ممكنة الوجود مما يؤدي إلى بطلان وجوب الوجود من أساسه.

6- لا زال الشيخ يوطد لبرهانه، بأن يضفي على طبيعة وجوب الوجود بالذات ما يختص بها، وهنا يضفي عليه صفة الخير المحض فهو عار عن أن يسري فيه الشر بالمرة، إذ الشر «**إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر**»[3] وهذا الشر، محله الممكن بالذات وليس الواجب بالذات، إذ الممكن تحتمل ذاته العدم «**وما احتمل**

---

(1) المصدر السابق ص 265

(2) المصدر السابق ص 265

(3) المصدر السابق ص 265

العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فإذا ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته.»[1]

7- واجب الوجود حق محض، ويعلل الشيخ لم ذلك بقوله **«لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذا أحق من الواجب الوجود.»[2]**

8- وأخيرا، يرسي الشيخ الرئيس على مسألة وحدانية الواجب وأنه لا ند ولا ضد له. ويولي الشيخ هذه المسألة عناية فائقة إذ يعقد ثلاثة فصول أطولها ثالثها ليثبت المطلب على صرح البرهان القويم. إلا أننا هنا سنسلط الضوء على أولى الأسطر التي خطها لأجل الغرض المذكور، إذ هي، برأينا، تفي بالغرض تماما.

يقول: **«ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه، إما أن تقتضيه ذات نوعه، أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة. فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد إلا له، وإن كان لعلة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود.»[3]**

فواجب الوجود، إما أن يكون وجوب وجوده لذاته، وإما أن وجوب الوجود فيه ليس لذاته. فعلى الأول، يكون وجوب الوجود مما تقتضيه ذات واجب الوجوب. أي أن الذات بنحو بحيث تقتضي الوجود بنحو الوجوب. وبناء عليه فوجوب الوجود سيكون مختص بنوعه، لا يشاركه فيه غيره. وعلى الفرض الثاني، يغدو وجوب الوجود غير مقتضياً لذاته، بل طارئاً عليه، فيكون من غيره. فيزول عنه وجوب الوجود بالذات ليحل محله وجوب الوجود بالغير. عندها لن يكون واجب الوجود، بل ممكناً معلولاً لغيره.

دعونا نضفي مزيداً من البيان لبعض مقاصد الشيخ في هذه المقدمة الأخيرة. لنفترض أن ثمة شيئان هما واجبا الوجود، «أ» و «ب». وجهة الاتحاد بينهما هي وجوب الوجود، فكلاهما واجبا الوجود. ولنبحث إذن عن مؤدى الاختلاف والغيرية بينهما، أين تكمن إذن؟ ولدينا فرضان: إما أن منشأ الاختلاف بين «أ» واجب الوجود، و«ب» واجب الوجود هي ذاتهما وفي صميم كيانهما. وإما أن يكون في غير الذات، أي في العوارض وليس العمق. والآن لنرى أي الفرضين كاذب وأيهما صادق! إن كان منشأ الاختلاف قابع في هوية واجبي الوجود، فمؤدى هذا القول زوال وجوب

(1) المصدر السابق ص 265
(2) المصدر السابق ص 266
(3) المصدر السابق ص 266

الوجود عن كليهما! ذلك، لأننا سبق وأن بينا أن ذات كليهما تميزت بوجوب الوجود، فإن كانت حالة أخرى غير هذه، لها شركة في ذاتهما وسريان في عمقهما، وكانت منشأ لاختلافهما عن بعضهما، فإما أن تكون تلك الحالة نحواً من وجوب الوجود، فزال الفرق وارتفع الاختلاف، وإما أن تكون شيئاً غير الوجوب، فيكون في عمق الوجوب أمر غيره، ولا غير له إلا الإمكان المساوق للمعلولية.

لعل بعض قرائنا قد استصعبوا البيان المار، فلنعد صياغته بتعبير مختلف. لدينا الآن واجبي الوجود، ذاتهما تقتضيان الوجود بنحو الوجوب، ففي ماذا إذن يكمن اختلافهما؟ ألا يتوجب علينا أن نفرضهما حقيقة واحدة لا تقبل التعدد؟ وإلا فعلينا تشخيص الاختلاف والغيرية التي تقتضي القول بكثرتهما واثنينيتهما. ولا مفر لنا إلا إتهام ذاتهما أو عوارض ما لاحقة بذاتهما. فإن وافقنا على الفرض الأول، واعتبرنا أن مكمن الاختلاف هو ذاتهما اللتان تتمتعان باقتضاء ذاتي لوجوب الوجود مختلفتان عن بعضهما، فيكون منشأ الاختلاف إما نفس ما فرضناه وجوب الوجود، وإما أمر في الذات غير هذا ملازم لها. ولا يمكننا أن نفرض منشأ الاختلاف نفس وجوب الوجود لأنه لا يفرق وجوب الوجود عن وجوب الوجود! فتبقى القول بأن في ذات وجوب الوجود أمر غيره ومن آثاره هذا الاختلاف. وهكذا نكون قد أثبتنا في ذات وجوب الوجود أمراً إمكانياً. ولا يجتمع الإمكان بالوجوب الذاتي. إذن سنضطر لأن نضحي إما بوجوب الوجود وإما بالإمكان.

فإذاً، لم تعد ذات واجب الوجود تتحمل سريان غير وجوب الوجود في كيانها. تبقى الفرض الآخر، وهو أن مصدر الاختلاف أمر عارض لذات واجب الوجود! وهذا احتمال آخر يسوق الوجوب إلى البطلان! إذ إن ما فرض واجباً للوجود عاد يتأثر بعلة تسبب فيه عوارض ما.

والنتيجة: الطريق مسدود أمام افتراض تعدد واجب الوجود. إذن واجب الوجود لا يتعدد لغير نوعه ولا ينثني أو يتكرر. فلا مثيل له ولا ند ولا شبيه.

ب. إثبات واجب الوجود:

فيما مضى، ألقينا نظرة شاملة على الأرضية التي يود الشيخ الرئيس أن يثبت برهانه عليها. وقد عرفنا أن واجب الوجود إذا كان موجودا، فكيف سيكون، أما هل هو موجود فعلا، فذاك الذي تبقى القيام به الآن.

يقول الشيخ «لا شك أن هنا وجودا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن. فإن

كان واجبا فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكنا فآنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود».[1]

إذن، يتشكل البرهان من مقدمتين عقليتين أولهما أن العقل يقسم الموجودات إلى قسمين لا ثالث لهما ولا مجال للقدح في القسمة المذكورة إطلاقا فهي يقينية. والمقدمة العقلية الثانية هي أن ما ليس وجوده من ذاته فلا بد أن يستند في وجوده إلى غيره.

ج. إبطال التسلسل

وبما أن المجال مفتوح لأن يفترض أحدهم ثمة فرض يرى عدم وجود ضرورة لواجب الوجود بالذات على أساس أن توقف الممكن في وجوده يكون على ممكن مثله وهو بدوره على مثله إلى ما لا نهاية، ألحق الشيخ برهانه بما يفيد منع الفرض المذكور واستحالته فقال:

«لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجودا معا، وإما ألا يكون موجودا معا. فإما ما لم يكن موجودا معا غير المتناهي في زمان واحد ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا.

وأما أن يكون موجودا معا ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد ممكن، يكون الواجب الوجود متقوما بممكنات الوجود، هذا خلف.

وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجا عنها أو داخلا فيها. فإن كان داخلا فيها فإما أن يكون واحدا منها واجب الوجود وكان كل واحد منهما ممكن الوجود، هذا خلف. وإما أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علة وجود الجملة، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها ومنها هو فهو علة لوجود نفسه. وهذا مع استحالته إن صح فهو من وجه ما نفس المطلوب. فإن كل شيء يكون كافيا في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف.

فبقي أن يكون خارجا عنها، ولا يمكن ان يكون علة ممكنة، فآنا جمعنا كل

---

(1) المصدر السابق ص 272.

علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها، فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية.»[1]

لاحظ القراء معنا، كثرة التفريعات والاحتمالات التي يضعها الشيخ الرئيس ثم يقوم بتفنيدها واحدة بعد الأخرى حتى لا يترك ثغرة من غير ذي ردم. على أنه يمكننا جمع تفريعاته في ثلاثة فروض أساسية ساقها في البيان المذكور:

الفرض الأول: إن كانت سلسلة العلل الممكنة واجبة الوجود بالذات لأضحى الواجب عبارة عن أجزاء هائلة من الممكنات الأمر الذي عبر عنه الشيخ «**بالخلف**»، وهو اصطلاح يطلق على البرهان الذي يمارس عملية إثبات أو إبطال لإحدى طرفي النقيض حتى يثبت أو يبطل الطرف الآخر. ويقابله البرهان المستقيم الذي تنصب الجهود فيه لإثبات المدعى مباشرة ودون الالتفات إلى نقيضه وبعبارة أخرى: قم بإبطال «أ» من الفروض إن كنت تريد إثبات «ب» وطريقتك تلك ستكون طريقة برهان الخلف. ولقد لاحظنا أن الشيخ الرئيس يمارس هذا البرهان فهو يبطل إحدى الفروض ليثبت الفرض الآخر. إذن، بطل الفرض الأول وثبت نقيضه.

الفرض الثاني: أن تكون السلسلة برمتها ممكنة الوجود بالذات، حينئذ تفرض حاجتها لمفيد الوجود.

الفرض الثالث: يقترح الشيخ ضم واجب الوجود بالذات في سلسلة الممكنات ليغدو ممكنا أيضا فمطلوب منه عندئذ إيجاد ذاته ومن ثم أجزاؤه والسلسلة بطولها، وهو من البطلان بمكان.

فبقي الفرض الأخير، وهو أن يكون خارجا عنها وموجد لسائر السلسلة فالمطلوب إذن يثبت.

د. إبطال الدور:

واللمسة الأخيرة، هي منع تحقق الدور، وهي من البطلان بمكان، إذ على الشيء في فرض الدور، أن يوجد آخر، ومن ثم يكون ذلك الآخر هو الموجد له! أسمعه يقول: «**لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر، إلى أن ينتهي إليه دورا.»**[2]

---

(1) المصدر السابق ص 272.

(2) المصدر السابق ص 272.

ومع شدة وضوح المسألة، فإن الشيخ لا يقصر جهدا في إضفاء الأمثلة والشروح لإثبات بطلانه، إلا أننا سنعافي أنفسنا عن ذكره. وبذلك نكون قد أتينا على صياغة البرهان كما سجله الشيخ في النجاة وقد نتج عنه بمقدماته الثماني التالي:

1. وجود واجب الوجود بالضرورة.
2. هو الموجد للممكن.
3. ذاته بسيطة فاقدة للتركيب.
4. ذاته تمام الفعلية ليست فيها حالات منتظرة.
5. هو محض خير وحق.
6. هو واحد لا شريك له.

لننتقل الآن إلى البرهان ذاته كما صاغه في المبدأ والمعاد.

5. التقرير الثاني للبرهان من «المبدأ والمعاد»:

يقول الشيخ، وبعد أربعة عشر فصلاً من التمهيد والمقدمات: «**لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فآنا نبين أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود**»(1).

لعل هذه أبسط صيغة للبرهان يباشرها الشيخ بثلاث نقاط:

1. إن هاهنا ثمة موجود ما. وهذا يعني أن الاعتراف بالواقعية، وأن العلم كاشف عنه أولى مقدمات البرهان التي لا يمكن التساهل بها على الإطلاق. وقوله «لا شك» تدل على أن الشيخ اعتبر المسألة لا تقبل الترديد إطلاقاً إذ لا تنالها الشكوك. وقد بينا في الباب الفائت كيف أن المقدمة تلك بديهية ولا ثمة سبيل يمكن عبره الشك فيها، إذ كل محاولة من هذا القبيل تستند - شاء صاحبها أم أبى - على الاعتراف بالواقع.

2. بعد ثبوت الواقع الخارجي والموجود بصورة عامة، لا بد له - أياً كان ومهما كان من شأنه - أن يكون إما واجباً وإما ممكناً. ولم يفرض الشيخ هنا القسم الثالث من المواد الفلسفية، أعني الامتناع. والسبب واضح، إذ الحديث يدور عن الواقع الخارجي المتحقق، لا ما يفهمه الذهن فحسب. ومعلوم أن ممتنع الوجود لا أثر له في

---

(1) ابن سينا: المبدأ والمعاد. ص 22.

الخارج، إذن الحديث لا يشمله.

3. إن كان هذا الوجود واجباً ثبت الغرض من البرهان، وإن كان الواقع الخارجي ممكناً فإن الممكن يستند وينتهي في وجوده وتحققه إلى الواجب. فثبت وجود الواجب على كل حال. إلا أن الشيخ التزم بمسؤولية البيان لكيفية انتهاء وجود غير الواجب إليه، إذ قال: «**فآنا نبين**». لذا نراه يعقد أربعة فصول يثبت عبرها ضرورة انتهاء الممكن في وجوده إلى الواجب.

أ. بطلان التسلسل:

يقوم الشيخ، وعلى غرار أساليبه السابقة، بفرض عدة افتراضات لإيضاح المطلب المذكور، وفي أول فروضه يقترح أن علل الممكن عبارة عن سلسلة لا متناهية، ليس فيها واجب الوجود! وفي الفرض الثاني يقترح أن يكون واجب الوجود فيها، وفي الفرض الثالث، أن واجب الوجود خارج عن السلسلة المقترحة للعلل الغير المتناهية. فأما على الفرض الأول، وهو أن السلسلة تفتقد إلى واجب الوجود، فأمر هذه السلسلة لا يخرج إما عن وجوب الوجود وإما عن إمكان الوجود. وليس من الممكن لها أن تكون واجبة الوجود وهي كلها بأفرادها طراً ممكنة الوجود! إن معنى ذلك هو توقف واجب الوجود بممكن الوجود. وأما إن كانت السلسلة ممكنة الوجود فتغدو محتاجة إلى واجب الوجود[1]. فوفقاً لهذا الفرض، لا غنى لسلسلة الممكنات عن واجب الوجود بالذات.

نأتي الآن إلى الفرض الثاني، وهو أن واجب الوجود داخلاً في السلسلة وفرداً من أفرادها. وعلى هذا، فأمر السلسلة إما سيغدو برمتها واجب الوجود! وهذا خلاف الفرض الذي تقدم وهو أن السلسلة كلها ممكنة الوجود. وإن راعينا الفرض، فواجب الوجود سيغدو أحد أفراد ممكني الوجود، وحينئذ لن يكفيه لأن يستند وجوده على نفس ذاته فكيف بغيره[2]؟!

وتبقى الفرض الأخير وهو أن واجب الوجود خارج عن السلسلة. وهذا الفرض هو الوحيد المقبول. يقول الشيخ: «**فهي إذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة.**»[3]

---

(1) المصدر السابق ص 22.
(2) المصدر السابق ص 22.
(3) المصدر السابق ص 23.

ب. بطلان الدور:

ما أسهل التنبه لذلك! فعلة ما أوجدت معلولاً، في الوقت الذي كان ذلك المعلول موجد لها! هل من عقل لا يشمئز عن هذه النتيجة؟ يقول الشيخ: «**إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها علة لبعض في الدور فهو أيضاً محال**».[1]

ج. الممكن الغير الحادث:

بعد أن أبطل ابن سينا كل من التسلسل والدور، فرض فرضاً ثالثاً هو أن يكون الممكن غير حادث، فهل سيستغني عن واجب الوجود يمده بالوجود؟ يفترض الشيخ فرضين: الأول، أن هذا الممكن الغير الحادث مرتبط وجوده بعلة ما. والثاني، أنه غير مرتبط بأية علة! ففي الفرض الثاني ما عاد ممكنا بل أضحى واجباً. أما في الفرض الأول فعلته إن لم تكن واجبة الوجود أو لم تنتهِ إلى الواجب، يحصل عن ذلك سلسلة من الممكنات، وقد مر إبطال إمكان ذلك سواء كانت في شكل سلسلة أم كانت بالدور.[2]

د. الممكن الحادث:

هذا هو الفرض الأخير، وفيه يقوم الشيخ بتقسيمه في ثلاثة أقسام يهمل الأولان منهما، وهما بطلان الحادث مع الحدوث، وبطلانه بعد الحدوث. ويركز على القسم الأخير وهو بقاء الحادث بعد الحدوث. وهنا يقول الشيخ بأن الحادث لم يكن واجباً بنفسه بدليل حدوثه، فكيف يصير واجباً بعد الحدوث وبالحدوث؟ ومع وضوح مسألة ضرورة احتياج الحادث إلى العلة حتى بعد وجوده، فإن الشيخ لا يكتفي بذلك، بل يحقق في الإمكان أهو أمر لازم لطبيعة الحادث وفي صميم جوهره لا يقبل الزوال أم المسألة بخلاف ذلك؟ فالذات الحادثة، كانت حتماً، قبل حدوثها، غير واجبة الوجود ولا ممتنعة الوجود، أي كانت ممكنة، فهل إمكانها هذا:

1. مشروط بعدم وجودها؟
2. أم بشرط أن تكون موجودة؟
3. أم بشرط ذاتها أي أن الإمكان لازم ذات الحادث؟

فالأول لا معنى له، «**لأنها ممتنعة أن توجد مادامت معدومة**»[3]. فلا معنى

---

(1) المصدر السابق ص 23.
(2) المصدر السابق ص 24.
(3) المصدر السابق ص 25.

لفرض الإمكان فيها إطلاقاً. والثاني باطل أيضاً. ذلك لأن الشيء لا يكون ممكناً بعد أن يوجد! بل يجب أن تتواجد ضرورة ما تقتضي وجوده. إذ ثمة فرق دقيق بين أن نقول إن الشيء الحادث وجوده مشروط بوجود ذاته، وبين أن نقول إن وجوده مشروط بما دام الوجود! وبقي هاهنا الاحتمال الثالث. والنتيجة:

«فقد بان أن ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث يفيد الحدوث بسبب يمد وجوده وأن وجوده بنفسه غير واجب»[1]. والخلاصة النهائية: **«فلا بد من وجود واجب الوجود، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز أن تكون تلك العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث. ويجوز أن تكون عللا أخرى، ولكن مع الحادثات. وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود. إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية ولا تدور. وهذا في ممكنات الوجود التي لا تفرض حادثة أولى وأظهر.»**[2]

6. التقرير الثالث من «الإشارات والتنبيهات»:

لعل كتاب الإشارات والتنبيهات آخر التصنيفات الفلسفية للشيخ الرئيس، وإلا، فهي من أواخرها، إذ هو نتاج أعلى مستوى النضج الفلسفي للشيخ. لذا فقد حظي كتابه هذا باهتمام واسع من الأوساط العلمية سواء في الشرق أو الغرب، كما وقد تصدى لشرحه العديد حتى تضاربت الآراء في بيان مقاصده. وسوف نستعرض البرهان بالمنهج الذي صاغه به الشيخ في موسوعته هذه ونزوده بما أمكن من شرح وتحليل.

أ. المقدمة الأولى:

يقول في الفصل التاسع تحت عنوان «تنبيه»:

«كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه. أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته، صار واجبا. وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان

---

(1) المصدر السابق ص 26.

(2) المصدر السابق ص 27.

فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته.»[(1)].

مرة أخرى، يصادق الشيخ على التقسيم العقلي للموجودات إلى واجب الوجود بالذات وإلى ممكن الوجود بالذات، ولهذا كنا قد طلبنا من القراء أن يمعنوا في هذا التقسيم العقلي للمسألة حتى يستيقنوا بأن أمر وجود أي كائن لا يخلو عن هذا التقسيم إطلاقاً. يدعونا أبو علي ابن سينا، أن نتأمل الموجود، أي موجود كان، تأملاً عقلياً صرفاً نحاول عبر ذلك اكتشاف مصدر وجوده! والأمر لن يخلو من فرضين فحسب لا ثالث لهما، فإما الوجود فيه نابع منه، فهو يستوجبه بنحو الضرورة، وإما أن الأمر خلاف ذلك، فيكون موجوداً بسبب خارج عن ذاته. هذا ويلاحظ أن الشيخ في البيان المار، يضفي على واجب الوجود بالذات صفتين هما «الحق» والأخرى «القيوم» وكلتا الصفتين يستلهمها العقل من مسألة وجوب الوجود ذاتها. فبعد انحصار الموجودات في صنفي الوجوب والإمكان، يصبح الحق ما الوجود ذاته. أما الذي وجوده من غيره فذاك أولى أن لا يكون حقاني الذات بالذات. إننا نستلهم معنى عميقاً يريد منا الشيخ أن نلتفت إليه وهو، أن ما سوى واجب الوجود، يعد باطل الذات بالمرة، إذ لا يقابل الحق إلا البطلان. فغير مقام وجوب الوجود باطل في ذاته إذ إن ما فيه فهو من غيره، فهو إذن بطلان صرف.

أما صفة القيوم، فلأن الممكن بالذات يتوقف في وجوده على الواجب بالذات، يغدو الواجب بالذات مقوما له. ولأنه في وجوده وقيوميته لا يستند على غيره فهو القيوم. فواجب الوجود، قيوم من جهتين: الأولى، أنه قائم بذاته، لا يستند في قيوميته على غيره، وهو مقوم لغيره. فظهور غيره على صفحة الوجود إنما باستناده على القيوم بالذات.

بعد هذه التوضيحات الدقيقة، يعود الشيخ ليتأمل حال ما وجوده لا يجب بذاته، فيؤكد بأن ذلك ليس معناه امتناع تحقق ما ليس وجوده من نفس ذاته! فلعل شرطاً وعلة من الخارج ساقته إلى التواجد فيكون واجباً بغيره، أو منعت تواجده فصار ممتنعاً بغيره أيضاً. وعلى قرائنا أن يتذكروا البيان الذي قدمناه سابقاً عن ممتنع الذات وكيف يكون كذلك. وفي جميع التقديرات «فبغيره» تلازم ما لا وجود ذاتي فيه، أو امتناع ذاتي. ومعنى ذلك أن ما لا يجب بغيره يتصف بإمكان الوجود وإمكان العدم أيضاً.

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج3 ص 19.

لعله الآن، قد توضح تماماً، أن الشيء، مهما كان من أمره، فإن وجوده إما من ذاته وإما من غيره. فعلى الأول يغدو واجب الوجود وحق لا يتطرق إليه البطلان وقيوماً بذاته ولغيره. أما على الثاني فيغدو ممكن الوجود، فإن تحقق فبغيره. فهو باطل الذات من جهته ومستنداً على غيره في تواجده وتحققه.

ب. المقدمة الثانية:

لنرجع إلى تقرير البرهان بلسان واضعه، يقول «**ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن هو من غيره.**»[1]

عنون الشيخ ما مر تحت «إشارة» بخلاف الفقرة السابقة التي عنونها تحت «تنبيه»، فكل مسألة غير واضحة وتحتاج إلى شرح فالشيخ يصنفها تحت «الإشارات» وإلا فهي تنبيهات تريد لفت الذهن نحوها لا غير.

والمسألة التي عرضها الآن، لعلها كانت الأجدر أن تكون تنبيها فهي مزيد من التوضيح لحال الممكن، وأنه إن وجد فذاك لأمر خارج عن ذاته. وبهذا فوجود واجب الوجود بالذات يصبح ضرورة وحتما لا بد منه. دعونا نلقي أضواء الشرح على البيان المار. فلقد تضمن أربع مسائل اصطفت جنباً إلى جنب لا محيص عن فرزها وتحليلها:

الأولى: امتناع صيرورة الممكن موجوداً بذاته. ولكن لماذا؟ ما الذي يدعو الشيخ أن يكون بهذه الحدة عندما يتحدث عن الممكن؟ أليس هو نفسه ممكناً من الممكنات؟ المسألة بالطبع ليست كمن يمنع شخصاً من الدخول في غرفة كبار الشخصيات، وإنما الممكن، بالحال الذي عليه إمكانه، يستحيل عليه الانتقال من الإمكان إلى الوجود دون علة. أليس الإمكان هي حالة فقدان ضرورة الوجود الذاتية وضرورة العدم الذاتية أيضاً؟ فما هكذا شأنه لا بد من عامل مساعد يجره من الإمكان إلى الوجود. الأمر يشبه محاولتك لزرع أرض لك في فضاء منزلك. فهذه الأرض، إن كانت تحتضن ذاتياً ضرورة الامتناع لما استطاع البستاني أن يزرع فيها وإن شوكة حتى لو أنفق عمره كله لذلك! ولأنها لا تحتضن ذاتياً ضرورة الامتناع كما ولا تحتضن أيضاً ضرورة الوجود، فلأجل صيرورتها أرضاً مزروعة، لا بد من استدعاء بستاني!

---

(1) المصدر السابق ج3ص20.

الثانية: أن الممكن متساوي النسبة إلى الوجود وإلى العدم. فلو انقلب موجوداً لكان هذا الانقلاب ترجيحاً بلا مرجح! ومن الوضوح بمكان أن هكذا ترجيح الفاقد لأية مرجح ذاتي مستحيل قطعاً لا يصادق عليه العقل. لنضع بين أصابع القارئ قلماً أحمرَ اللون يشطب بالمنع، ونطلب منه أن يخطه على الممتنع عقلاً من المسألتين التاليتين: الأولى، أن الممكن ينقلب موجوداً بذاته. والأخرى، أنه انقلب موجوداً بفعل عامل خارجي. والآن أياً منهما تستحق التشطيب بالمنع؟ بالطبع الأولى منهما فحسب! لا مجال للترديد إطلاقاً. ولكن ماذا لو أن الشطب نال المسألة الثانية؟ الأمر لن يخلو من الحالات التالية:

فإما أن الشاطب قد سهى للحظات، إما لنعاس أو لغيره فخط بالأحمر على الثانية بينما كان يقصد الأولى. وما أسهل تجاوز ذلك إذ الأعمال بالنيات! وإما أنه خط الثانية لضعف في الالتفات العلمي بمعنى الإمكان. وهذا بحد ذاته يكاد أن يبلغ درجة الامتناع فعلاً، ذلك لسهولة المسألة من جهة، وتكرار دعمنا إياها بالشروح ومنذ فترة ليست ببسيطة.

الثالثة: أن الممكن إن مال إلى الوجود أو إلى العدم، فذاك سيكون مرده، حضور وتحقق أمر ما أو غيابه! وقد استوضحنا أن حضور علة الإيجاد هو الشرط الوحيد لصيرورة الممكن موجوداً، ولكن ما معنى الغياب في كلام الشيخ؟ معناه أن الممكن إن ظل في بقعة العدم فذاك أيضاً راجع إلى فقدان وغياب سبب وجوده! ومعنى ذلك أن للامتناع عن التحقق سبباً أيضاً، وهو ذات السبب الذي يكفل للممكن التواجد. فإن حضر سبب الوجود، عندئذ يغدو الممكن موجوداً، وإن غاب ينكمش في العدم لا حول له ولا قوة!

الرابعة: وهي خلاصة النقاط المارة، التي تقتضي قطعاً أن الممكن إن وجد فبغيره لا بذاته.

ج. إبطال التسلسل

تحت عنوان «تنبيه» يقول الشيخ: **«إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة ايضا، وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا.»**[1]

سائر فقراء العالم إن اجتمعوا في ساحة واحدة، لما أمكنهم أن يغنوا بعضهم

(1) المصدر السابق ج3 ص 21.

بشيء. أليس كذلك؟ إذن فلو تصاعدت السلسلة إلى غير نهاية لما تحقق أي شيء إذ كل فرد فيها متوقف في وجوده على غيره، فإن لم يكن ثمة واجب الوجود بالذات لبطل كل شيء. إلا أن الشيخ الرئيس لا يبدو راضيا عن تقريره هنا، وأن إحساسا عميقا بضرورة إضفاء المزيد من البيان حول مسألة إبطال التسلسل يراوده فنراه الآن يخصص عدة مقدمات توضيحية يعرض فيها أكثر من فرض واحتمال ليبطله فيما بعد.

يقول:

«كل جملة كلِ واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها. وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلا، فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتاتى هذا، وإنما تجب بآحادها».[1]

إذن، السلسلة التي أفرادها معلولون، فسوف تقتضي علة من خارجها، وإلا فالاحتمال الأول أن لا تقتضي علة أصلا، وفي هذا الفرض يتحتم أن تكون واجبة لا ممكنة مع العلم أننا فرضناها ممكنة إذ أن أفرادها بأسرهم ممكني الوجود فكيف تشذ السلسلة عن حكم أفرادها وهي لا وجود لها إلا بهم؟ وفي الحقيقة فإن هذه السلسلة مصابة باحتياجين لا احتياج واحد! فهي من جهة محتاجة إلى أجزائها حتى تكون سلسلة. وهي من جهة أخرى محتاجة إلى العلة حتى يتأرجح وجودها عن عدمها. بينما يكفي أن تصيبها فاقة واحدة حتى يزول احتمال وجوب وجودها فكيف بفاقتين؟ وبالطبع فإن احتياجها الأول، أعني لأجزائها احتياج اعتباري وليس بحقيقي، إذ ليس للسلسلة وجود حقيقي، وإنما كل ما هنالك مجموعة هائلة من الأفراد اعتبرناهم سلسلة.

ها هنا احتمال ثان: **«وإما أن تقتضي علة، هي الآحاد باسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة، والكل شيء واحد. وأما الكل، بمعنى كل واحد، فليس تجب به الجملة.»**[2]

ففي هذا الاحتمال، وهو أن علة السلسلة سائر أفرادها، تصبح السلسلة معلولة لذاتها وموجدة لذاتها، وهو من البطلان بمكان.

ثمة احتمال ثالث يورده الشيخ، يقول: **«وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد،**

---

(1) المصدر السابق ج 3 ص 23.

(2) المصدر السابق ج3ص24.

وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولا، لأن علته أولى بذلك.»[1]

إذن، فيما إذا قلنا إن علة السلسلة بعض الأفراد، فمع أن البعض ليست لهم أية خصوصية عن البعض الآخر حتى يتم ترجيحهم لمنصب العلية والكل قد فرض ممكنا، فالفرض بأسره باطل، لذا أعقب ذلك بقوله «**وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقي.»**[2]

هل تبقى أمر؟ لنتريث قليلا فثمة إشارات ثلاث يود الشيخ الرئيس عرضها علينا قبل أن يخلص إلى النتيجة النهائية التي يريدها، ففي الإشارة الأولى يشرح أن علة السلسلة توجد أفرادها أولا ومن ثم تترتب السلسلة، وهو من الوضوح بمكان إذ تبين أيضا من كلامه السابق بما يفيد أن السلسلة تتوقف على أفرادها.

وفي الإشارة الثانية والثالثة، يشير إلى موقع العلة من السلسلة وهو «**الطرف**» حسب تعبيره، بينما يكون موقع المعلول «**الوسط**»، فالسلسلة بطولها، إذا لم تكن العلة فيها فهي وسط لا بد لها من طرف تنتهي عنده وهي العلة. وهذا هو البرهان الذي سبق وأن نوهنا القارئ إليه، باعتباره أروع برهان تمت صياغته لهدم التسلسل، وهو مشهور ببرهان الوسط والطرف.

لنرى أولاً بيان الشيخ، وبعد ذلك نقوم بتحليله:

«إشارة: كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء، وفيها علة غير معلولة، فهي طرف لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة.

إشارة: كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات -كانت متناهية أم غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها معلول، احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً. وظهر إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية.»[3]

لدينا الآن، سلسلة هائلة من العلل والمعلولات، ولن يضر بالمرة إن كانت متناهية أم لم تكن، ونريد أن نشخص موقع العلة الأساسية الغنية بالذات، أعني واجب الوجود. ولدينا هنا احتمالان: الأول، أنها خارج السلسلة. والاحتمال الآخر أنها

(1) المصدر السابق ج3 ص 24.
(2) المصدر السابق ج3ص24.
(3) المصدر السابق ج3 ص 28.

ضمن السلسلة. ويحتمل الشيخ الاحتمال الثاني في البداية، عندها يجب أن تكون العلة الأولى في طرف السلسلة وليس في وسطها. ذلك لأنها إن كانت في وسطها، لكانت علة لما تحتها، وما كانت علة لما فوقها من العلل، بل كانت معلولة لها، وهذا خلاف فرض وجوب الوجود! والحق، أن مسألة العلل المتصاعدة ليست بنحو تصاعد درجات السلالم! إن كون شيء ما فوق آخر، يمكن تصوره عبر عدة أنحاء:

1. فقد تكون الفوقية مكانية. كما أن الشمس فوق رؤوسنا! وما ذاك إلا لأن مكانها أعلى من مكاننا. فثمة إذن ارتفاع وصعود ولكن مكاني فحسب، لا يمت بجوهر الشيء بصلة.

2. وقد تكون الفوقية زمانية. فذاك الذي عمره سبعون سنة فوق الذي سنه العشرون!

3. وهناك فوقية منشؤها الرتبة. كما أن درجة الدكتوراه العلمية أعلى من درجة الماجستير. وكذلك رتب الرؤساء والمسؤولين عن غيرهم من عامة الناس.

4. وهناك علو منشؤه وجود الشيء كيف هو! فالعلة، أعلى من معلولها لا من جهة المكان أو الزمان، وإنما من جهة الوجود والتحقق. فالعلة لأنها السبب في وجود المعلول، فهي أشمل وأكبر منه وجوداً، إذ إن ما يهب، حتماً يمتلك ما وهب.

والآن، أي من هذه الأنحاء يمثل علو وفوقية العلل؟ لا شك أنها من النوع الأخير. ولنرجع إلى موضوعنا الأساسي، فالعلة الأولى، أعني ذات واجب الوجود، لا بد وأن تكون طرفاً لا وسطاً في سلسلة العلل المتصاعدة. لأنها الوحيدة التي ينبع وجودها من ذاتها، فلا تستند على أمر إطلاقاً. بل الكل يستند في وجوده عليها. إذن هي الطرف وما دونه فهو وسط.

كان الحديث عن احتمال وجود واجب الوجود ضمن السلسلة، ولنحتمل، تبعاً للشيخ، أن يكون خارج السلسلة! فهل سيكون بحيث سائر المعلولات مرتبطة به مستندة في وجودها عليه؟ إذن عاد طرف السلسلة! لذا علق نصير الدين الطوسي على ذلك قائلاً:

«فعلى التقديرين، لا بد من طرف، والطرف واجب كما مر، فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب. وهاهنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره.»[1]

---

(1) المصدر السابق ج3 ص 28.

ذاك كان برهان الوسط والطرف، بإمكاننا تلخيصه في النقاط التالية:

1. إذا كانت ثمة سلسلة من العلل والمعلولات يتصف جميع أفرادها بالإمكان، إذن لا غرو أن السلسلة مستندة في وجودها على علة غنية الذات.

2. هذه العلة الغنية الذات، يجب أن تكون طرف السلسلة، بينما يكون الكل وسطاً فيها، لأنها إن كانت وسطاً عادت معلولة.

3. إذن لكل سلسلة لا بد لها من وسط يكون مقراً للإمكان وطرف يكون مقراً للوجوب والغنى.

د. النتيجة:

إذن تعليق الطوسي نصير الدين سليم لا مشاحة فيه، إذ ما أن أنهى الشيخ الإشارة الثالثة والتي بدت لنا وكأنها إشارة المرور الحمراء، أطلق نتيجته والمحصلة من بياناته فقال:

«فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»[1].

أنهى الشيخ الرئيس برهانه حول إثبات واجب الوجود لهذا الحد ثم حدد له إسماً وبين المنهج الذي سلكه في صياغته، كما وحرص على الإشارة إلى موافقة برهانه لتوجيهات القرآن الكريم، وكأنه بذلك يريد إرجاع أصالة البرهان إلى تدينه، لا إلى غيره البتة. قال بعد أن خصص فصولا عدة يثبت عبرها وحدانية الواجب بالذات:

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾

أقول: هذا حكم لقوم.

ثم يقول: ﴿أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد؟﴾

أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه.»[2]

---

(1) المصدر السابق ج3 ص 27.

(2) المصدر السابق ج3 ص 54

وهكذا فرغنا من تحليل تقرير الإشارات، ولننتقل الآن إلى آخر تقرير لبرهان الصديقين نود عرضه.

7. التقرير الرابع للبرهان من «العرشية»:

يذكر الشيخ أن أحدهم سأله عن رسالة جامعة في التوحيد وصفات الحق تعالى فلخص له ذلك في رسالة سماها العرشية، ومنها نقتطف المقطع الذي يورد الشيخ فيه برهانه، يقول:

أ. تقسيم الموجود بحسب علاقته بالسببية:

«اعلم، أن الموجود إما أن يكون له سبب في وجوده، أولا سبب له. فإن كان له سبب فهو الممكن، سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه في الذهن، أو في حالة الوجود. لأن ما يمكن وجوده فدخوله في الوجود لا يزيل عنه إمكان الوجود.

وإن لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود. فإذا تحققت هذه القاعدة فالدليل على أن في الوجود موجود لا سبب له في وجود ما أقوله».[1]

يلاحظ القراء تغيراً في لهجة الشيخ الرئيس عند تقريره للبرهان، فهو هذه المرة يسند دعواه على السببية. فبدلاً عن تقسيم الموجود إلى ما وجوده من ذاته وإلى ما وجوده من غيره، نجده يقسم الموجود إلى ما له سبب في وجوده وإلى ما ليس له سبب ولا علة يستند عليها في وجوده. والفارق بين النوعين المذكورين من التقسيم جلي وواضح. فالتقسيم المعروف، يتوجه الذهن صوب الوجود ليتأمله، أي ليس للذهن إلا أن يتأمل الوجود فحسب ويفهمه ويرجعه إما إلى ما بالذات وإما إلى ما بالغير. ويهتدي بعد ذلك وببساطة إلى إرجاع ما بالغير إلى ما بالذات. ويكون قد ضم مفهوم العلية إلى ذهنه بعد أن تبين له أن الوجود بالغير يحتاج سبباً لوجوده. أما في هذا التقسيم المقترح فالذهن يجب أن يستوعب العلية بجانب فهمه للوجود. وهكذا، الشيخ وبعد أن ظل ينفخ في بوق الواجب والممكن ليلفت الذهن إلى ما هو بصدده، أعني ثبوت واجب الوجود، نراه الآن ينفخ، ولأول مرة، في بوق السببية! فيقوم بفرض قسمين لا ثالث لهما للشيء، أياً كان ومهما كان من شأنه. وهذين القسمين هما:

---

(1) ابن سينا: الرسالة العرشية. ضمن: رسائل الشيخ الرئيس. ص 242.

1. ما يكون له، أي لوجوده، سبب.

2. ما لا يكون لوجوده سبب.

ويعرف الشيخ النوع الأول، وعلى أية حال، بممكن الوجود. فسواء كان وجوده لا يعدو أن يكون تصوراً ومفهوماً فحسب لا يتعدى الذهن، أو كان وجوده في الخارج، فعلى الحالتين، لن تزول عنه الإمكانية حتى وإن وطأ أرض الوجود هارباً من العدم! أما لماذا ذلك، فلأن الإمكان ليس كالثوب الذي يلقيه المرء جانباً متى شاء! الإمكان نمط من علاقة موجود ما بوجوده. نمط من العلاقة الفاقدة لضرورة الوجود من ذات الموجود الممكن. وبعبارة أخرى: عندما يفتقد الموجود إلى سائر مقومات الوجود والتحقق ليفرضها فرضاً من ذاته ودون اللجوء إلى مساعدة أحد، فهو، إن استقر في ساحة الوجود فذاك سيكون مرده لعامل ولمقومات تقف خلفه وتسوقه سوقا إلى الوجود. وما هكذا شأنه، فسوف يظل كذلك حتى وبعد أن يلبس لباس الوجود. لأن طبيعته الفاقدة لأي عنصر أساسي لفرض وجوده من ذاته إن تبدلت وتغيرت لتضحى، بعد أن وجد، طبيعة تحتضن مقومات الوجود الذاتي، فبعد أن كانت فارغة عن أية ضرورة تستوجب بها وجودها، غدت طبيعتها تستوجب ضرورة الوجود من ذاتها، فمعنى ذلك أن ما كان الشيء يفقده، أصبح الآن يملكه بتملك من ذاته! ولا يصح هذا إذ إن فاقد الشيء لا يعطيه! فذاته كانت تفقده من ذاته حتى تغدو الآن تملكه من ذاته! نعم، ما ذاته تفتقر إليه، بإمكانها نيله – إن لم تكن تأباه بطبيعتها – عبر الغير فيملكها من كانت تفتقده. إلا أن هذا التمليك من الغير وليس من الذات، وعليه تظل هكذا ذات تفتقر إلى ما ملكته من غيره، بذاتها!

هذا كان شأن الإمكان. أما ما لا يكون لوجوده سبب، فذاك لأن الوجود فيه ذاتي وليس بعرضي طارئ. فذاته تحتضن سائر فعاليات التحقق والتواجد لأن هذا شأنها. إن جملة من فلاسفة الغرب، ومنهم – إن لم يكن على رأسهم – هيجل، رأوا أن الاعتراف بوجود ذاتي لا سبب له في وجوده شرخ في قاعدة العلية العقلية! فهؤلاء تصوروا أن القاعدة الصحيحة هي أن كل موجود فهو محتاج إلى سبب! وبموجب ذلك، رفضوا أن يكون ثمة موجود واجب الوجود بالذات، واعتبروا القول به لون من التناقض! ودقق البعض الآخر مزيداً في الأمر، فوجد أن عدم الاعتراف بواجب الوجود، وعدم قبول شرخ قاعدة احتياج كل موجود لسبب – بحسب رأيه – مؤداه قبول التسلسل، وهو أيضاً ما يأباه العقل ويعد تناقضا، وعليه خلص إلى نتيجة مفادها أن العقل نفسه يحضن تناقضاً في أعماقه!

إن هؤلاء القوم لم يدققوا جيداً في مسألة سر احتياج الشيء إلى سبب! وإلا

فلقد كان قد تبين لهم بمنتهى الوضوح أن ليس لكل موجود - من حيث هو موجود - سبباً يوجده، وإنما لكل ناقص وفقير من جهة الوجود والتحقق، سبباً يقف خلفه ويلعب دور إيجاده. هذه المسائل سنحقق فيها بتفصيل دقيق خلال الباب الخامس.

ب. عودة إلى الواجب والممكن:

ولنعد الآن إلى ما كنا فيه. فبعد أن فرغ الشيخ من تقسيم الموجود إلى ما لوجوده سبب وما ليس لوجوده سبب، شمر عن ساعدي الهمة ليثبت أن ما ليس لوجوده سبب حتمي الوجود في دار التحقق والوجود. يقول:

«فهذا الموجود، إما ممكن الوجود أو واجب الوجود. فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه. وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه».[1]

إذن عاد الشيخ إلى معزوفته الأولى. وهو الآن يوجه القارئ ليتأمل أقرب موجود لديه، لا شك في أنه إما ممكن الوجود، المسلوب عنه ضرورة الوجود وضرورة الامتناع، فهو ذو سبب أوجده، وإما واجب الوجود، المتضمن بذاته لضرورة الوجود، الغير محتاج إلى من يقف وراءه فيمنحه الوجود. فإن أجاب القارئ لمصلحة وجوب الوجود وأقر بأن ما تأمله واجب للوجود، فقد أراح الشيخ وأقر بوجود ما يسعى الشيخ لإثباته. وإن كان جوابه في صف إمكان الوجود، فالشيخ يحصره في زاوية حرجة، إذ إن ممكن الوجود، الفاقد لضرورة الوجود من ذاته، لن يستطع أن يشم روائح الوجود بذاته مطلقاً! يجب أن تتوفر لوجوده علة تسد عنه سائر نوافذ هبوب عواصف العدم عنه حتى يستقر وجوده. إذن وجود الممكن في الخارج يحتم وجود الواجب.

ج. سلسلة الممكنات:

لعلك الآن، تريد أن تزيد من حنق الشيخ الرئيس، عله يرخي قبضته عن محاصرتك في زاويته الحرجة، وهي ضرورة احتياج الممكن إلى الواجب، فتقول: ما الذي يمنع من أن يكون الوجود الممكن متعلقاً تعلق الاحتياج بآخر أكمل منه بعض الشيء، وذلك الآخر أيضاً بدوره، تعلق بغيره والغير بما وراءه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، فيسقط فرض ضرورة وجود واجب الوجود ذي الكمال المطلق والضرورة الوجودية القصوى! إلا أن ذلك لن يجديك إطلاقاً. استمع إلى الشيخ:

---

(1) المصدر السابق ص 243.

«فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجوداً البتة. لأن هذا الوجود الذي فرضناه، لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال».(1)

زاد الشيخ حدة قبضته الآن، ولم يعد مفرا من مواجهة الحقيقة والاعتراف بحتمية وجود واجب الوجود! ذلك لأن تمام سلسلة الممكنات المتعلقة ببعضها، رهينة الاحتياج والفاقة لموجود يتمتع بضرورة الوجود. فالسلسلة بجميع أفرادها لا تتمتع بأدنى ضرورة الوجود.

د. النتيجة:

«فإذاً، الممكنات تنتهي بواجب الوجود».(2)

8. إسناد الاعتقاد على برهان الصِّدِّيقِين(*):

إلى هاهنا نكون قد فرغنا من تبيين المرحلة التوسعية للبرهان، بعد أن سقنا أربعة تقريرات للمدشن الحقيقي - وليس مبتكره - لهذا البرهان القويم. ويجب القول، إن هذا البرهان، قد تعاقب عليه محققون جعلوا الاعتقاد في الألوهية يستند حقاً عليه، باعتباره أفضل ما يمكن لعقيدة إثبات الصانع وعقيدة التوحيد أن تتكئا عليه. وأبرز من مارس هذا الدور، الخواجة نصير الدين الطوسي، الفيلسوف والمتكلم وأحد أفضل شراح إشارات وتنبيهات الشيخ الرئيس، بل والمدافع عن آراء الشيخ أمام كبير منتقدي ابن سينا، أعني الفخر الرازي.

ولنا أن نعتبر كتاب «الاعتقاد» أول وأهم موقع على الإطلاق شهد رفع عقيدة التأليه بجناحيها - الإثبات والتوحيد - على منصة برهان الصديقين. و«الاعتقاد» هذا، كتاب موجز لعل الطوسي نفسه لم يكن ليتصور أنه سيترك أثراً ضخماً مع ضآلة حجمه على قطاع هائل من مثقفي الإلهيات في العالم الإسلامي ولمدى مئات من السنين! فلقد تجاوزت شروحه العشرات. أما عدد من قاموا بتدريسه، وعدد الطلبة

---

(1) المصدر السابق ص 243.

(2) المصدر السابق ص 243.

(*) ثمة فارق بين برهان ابن سينا وبين البرهان الوارد في كتب الكلام العقائدية الآتي ذكرهُ يتمثل في أن الإمكان في الأول يمنع الوجود عن الممكنات وفي الثاني يمنع ضرورة الوجود عنها. هذا الفارق حدا بالبعض لان يعتبروهما برهانين مختلفين فيطلقوا على الثاني «برهان الإمكان» وعلى الأول «برهان الإمكان الماهوي».

إلا أننا نرى أن الفارق أقرب إلى الظرافة منه إلى الدّقة لذا أهملنا اعتباره فارقاً حقيقياً.

الدارسين له بكل توق، فأمر يفوق إمكانية حصره. لنلق نظرة خاطفة على البرهان كما صاغه «نصير الملة والدين» – كما يلقبه الكثير – في اعتقاده.

أ. برهان الصِّدِّيقِين في كتاب «الاعتقاد»:

يقول الطوسي مقرراً البرهان: «**الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل**»[1]. هذه الصياغة الخاطفة مارست بكل خفة وسرعة، نقل البرهان من محافل الحكماء والفلاسفة، إلى نوادي المتكلمين والعقائديين على حد سواء. إلا أن عملية تسليط الأضواء عليه، بل وتدشينه، كبرهان اعتقادي محض، فذاك أمر تحمَّل أعباءه أول وأشهر شارح للاعتقاد، أعني الحسن بن يوسف المشهور بالعلامة الحلي. فقد علق شارحاً على البرهان بقوله:

«**أقول: يريد إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبيان افعاله وآثاره. وابتدأ بإثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله. والدليل على وجوده أن نقول: هنا موجود بالضرورة فذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة. فذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر. فإن كان واجباً فالمطلوب وإن كان ممكناً تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانهما. وهذا برهان قاطع أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله: أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد. وهو استدلال لمي. والمتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثاً تسلسل أو دار وإن كان قديماً ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب. وهذه الطريقة إنما يتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنف (ره)(*) على هذه.**»[2]

لاحظ القراء، أن العلامة الحلي، بعد أن شرح برهان الصديقين كما أورده نصير في الاعتقاد، اعتبره:

أ. برهاناً قاطعاً.

ب. أرجعه إلى الكتاب العزيز.

ت. اعتبره استدلال لمي. و«اللم» برهان يمر من الواجب إلى الممكن بخلاف برهان «الإن» الذي يمر نحو الواجب عبر الإمكان.

---

(1) الطوسي، نصير الدين: تجريد الاعتقاد. ص 305. شرح العلامة الحلي.

(2) المصدر السابق ص 305.

(*) يقصد: رضي الله عنه!

ث. رجح، بحسب نظرة الطوسي،هذه الطريقة في الاستدلال عن طريقة المتكلمين الذين يستندون على الحدوث والقدم ليثبتوا وجود الصانع.

ب. برهان الصِّدِّيقِين في نهج المسترشدين:

لم يكتف الحلي بذلك، بل صاغ البرهان في كتاب اعتقادي له، بلغت شروحه قرابة عشرة، يعرف بنهج المسترشدين في أصول الدين، وهناك يقول: «**هاهنا موجود بالضرورة، فإن كان واجباً لذاته ثبت المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثر. فإن كان مؤثره واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر. فإن كان هو الأول لزم الدور، وإن كان غيره فإن كان واجباً ثبت المطلوب وإلا لزم التسلسل وقد تقدم بطلانهما**»[1].

ج. برهان الصِّدِّيقِين في الباب الحادي عشر:

وهذه محاولة ثالثة من الحلي لتثبيت البرهان في واجهة براهين إثبات الصانع في البحوث الاعتقادية، سجلها في بابه الحادي عشر، وهو كتاب نال شهرة طبقت الآفاق. يقول فيه: «**كل معقول إما أن يكون واجب الوجود في الخارج لذاته، وإما ممكن الوجود لذاته، وإما ممتنع الوجود لذاته. ولا شك في أن هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجب الوجود لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد آخر. فإن كان الأول دار وهو باطل بالضرورة، وإن كان ممكناً آخر تسلسل وهو باطل أيضاً، لأن جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضرورة تشترك في مكان الوجود لذاتها، فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجباً بالضرورة وهو المطلوب.**»[2]

9. ملاحظات أخيرة حول البرهان:

إلى هنا نكون قد أتينا على عرض شامل لأشهر صيغ البرهان، فهل تبقى إذن شيء؟ ثمة ملاحظات غاية في الاعتبار من الضروري الإشارة لها على أن لا يضطرنا ذلك إلى التخفيف من دوران عجلة البحث صوب النهاية.

هل ثمة خدوش في البرهان بالإمكان ملاحظتها؟

1. يجدر القول، بأن تقسيم الموجود إلى ما بالذات وما بالعرض، أعني إما أن

---

(1) السيوري، مقداد: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للعلامة الحلي. ص 176.

(2) العلامة الحلي: الباب الحادي عشر مع شرحيه. ص 7 و ص 83.

يكون وجوده من ذاته وإما أن يكون من غيره، فمما لا سبيل للقدح فيه إطلاقاً. ولا شك في أن القراء قد تأكدوا تماماً من ذلك، ولعل البعض ممن حاولوا البحث عن جهة تقبل الخدش فيه، قد أصيبوا الآن بالإعياء. كما وأن استلزام الموجود الذي وجوده ليس من ذاته، لموجود وجوده من ذاته، فحتم لا يقبل النقض. ذلك لأن رفضه يجب أن يستند إما على التسلسل وإما على الدور وكلاهما صرعا بسيف استحالة اجتماع النقيضين. نعم إن قصارى ما يمكن فعله هو إلزام وجوب الوجود لمادة هذا العالم ورفض وجود موجود خارجها يتمتع بهذه الصفة. إلا أن ذلك أيضاً لن يكون بالأمر المجدي إلا للوهلة الأولى فحسب، إذ سرعان ما تقوم البراهين المثبتة لحدوث العالم بمحاصرة هذا الاحتمال ومن ثم الإجهاز عليه. وكنا قد بينا في الباب الثالث من هذه الدراسة أن الموجود المتميز ببعدي الزمان والمكان حادث وناقص.(*)

وإذن! البرهان من المتانة بحيث تعجز أنامل النقد عن أن تخدش في جانب من جوانبه. هل هذا الذي انتهينا إليه؟ نعم بلا مشاحة، ومن هذا الموقع! لكن لنتجاوزه وننظر إلى المسألة من زاوية أخرى.

2. إننا، طوال هذه الفترة، كنا نحاول إثبات وجود واجب الوجود، ذلك عبر تقسيم الموجود إما إلى ما بالذات وإما إلى ما بالعرض. ومعنى ذلك إننا لم نعثر على وجوب الوجود بصورة مستقيمة ومباشرة، بل انعطفنا في ممر التقسيم الثنائي للوجود. أي أدرنا رأسنا نحو اليمين ونحو اليسار للعثور عليه. في الوقت الذي كان على العقل أن يكتشفه بصورة مستقيمة ومباشرة ودون هذا الانعطاف لأن ما لا يتناهى ولا يغيب، وهو إطلاق محض ووجود تام، أولى أن يشهد بذاته لا أن يشهد بغيره. إن القراء يتذكرون بيانات الصديقين التي استعرضناها أول المقدمة، لقد كانت تصيب الهدف مباشرة دون لف ولا دوران. أما هاهنا فلقد صعد العقل أعلى أسوار الإمكان ليشهد الوجوب! فهل الإمكان يحجب الوجوب إلى هذا الحد؟ كان الشيخ الرئيس يتأمل الوجود فاكتشفه واجبا وممكناً، لكنه لم يكتشف الغنى المحض أولاً ليكتشف ومن خلاله غيره. والخلاصة: إن الغرض الحقيقي لإقامة البرهان وهو ترجمة نظرة شهودية لا ترى في البدء إلا الوجود المطلق ومن خلاله ترى غيره، يعجز هذا التقسيم الثنائي عن القيام به. إنه لا يترجم: **«ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه»**!

(*) انظر ص 162 من الباب الثالث.

ومن هنا، احتاج البرهان إلى مرحلة أخرى وشكل آخر يظهر به لا أثر لهذا التقسيم الثاني للوجود فيه. وانبرى صدر الدين يصيغ التصميم الجديد وقد وضع بين يديه الأدوات التي ستمكنه من القيام بهذا الدور الصعب. وبالفعل نجح في ذلك وحصلت نتائج غير متوقعة تنتظرنا في الباب الأخير من هذه الدراسة. ويجب القول، بأن إنجاز صدر الدين يتجاوز إن شئنا بيانه بصورة مفصلة حدود بابين فكيف بواحد؟ إلا أن بغيتنا هي عرض المرحلة النهائية لتتميم البرهان وعلى نحو يفوق الإيجاز بقليل ولكن دون أن يلحق بالتفصيل وإن بقليل! فإذن إلى هناك.

الباب الخامس:

صدر الدين يتمم مشروع برهان الصِّدّيقِين

تعديل نشيد التاليه...

كان بكل تأكيد كان

في سالف الزمان

إنسان..إنسان

اكتشف ذاته في وادي الزمان

مظهراً وتجلياً للحق المستعان

فصاح منادياً يا سبحان

فكانت الأديان

خاطرة لعارف مغمور!

الفصل الأول

نحو حكمة متعالية

1. البرهان والعرفان

قد علم قراؤنا جيداً، أن البرهان منهج عقلي رصين للوصول إلى الحقيقة والواقع، وهو يستند تماما على المنطق، كالذي مارسه الفارابي وابن سينا لإثبات وجود واجب الوجود بالذات، أما العرفان فلا ثمة استدلال فيه ولا إعمال فكر وعقل. وإنما هو إدراك للحقيقة ومشاهدتها كما هي بقوى غير المتعارف عليها. ويصطلح عليه بالمعرفة الإشراقية، إشارة إلى أن تلك المعرفة تشرق في النفس بعد أن تكون قد توفرت شروطها من المجاهدة وتصفية الباطن.

هذان المنهجان لإصابة الواقع والظفر به، نجد ذكرهما في أقدم الحضارات البشرية. وفي أية مرحلة ظهرا، كان لهما أتباع ومروجون، كل فرقة تناصر أحد المنهجين المذكورين للمعرفة.

وفيما يتعلق بالمحيط الإسلامي، نجده أيضا لم يخلُ من المنهجين المذكورين، اللذين بزغت معالم شمسيهما في أفق الفكر الإسلامي المبين منذ أولى لحظاته، فقد اقتناهما القرآن الكريم كأداتين لإصابة الواقع مع ما بينهما من فوارق.[1]

إلا أن ما فرضه ظرف المنازعات والخلافات الفكرية إبّان العقد الثاني من حياة الفكر الإسلامي في ظل سريان الثقافات الأجنبية ومنها اليونانية بين المسلمين، نُسبت الفرقة الاستدلالية والتي تؤمن بالبرهان المنطقي للظفر بالحقيقة إلى مدرسة أرسطو الفلسفية والتي أطلق عليها **«المدرسة المشائية»**، بينما نُسبت الفرقة

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: الشيعة في الإسلام. ص94

الأخرى، والتي ترتئي منهج الشهود العرفاني إلى مدرسة أفلاطون والتي أطلق عليها «المدرسة الإشراقية». يقول قطب الدين الشيرازي في مقدمته على حكمة الإشراق: **«الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو ايضا يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير.»**[1]

فالفقرة التالية، أرجعت تاريخ هذين المنهجين إلى قدماء فارس وقدماء اليونان، كما أنها ألزمت المنهج العرفاني لأفلاطون والبرهاني لأرسطو.

وسواء أكانت هذه النسب صحيحة أم باطلة، فالقدر المسلم به، أن ثمة فرقتين زاولتا منهجين للمعرفة وإصابة الواقع في المحيط الإسلامي. وأشهر من ينسب إلى المنهج الأول هم: الحكيم الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي. وبالمقابل فقد عد شهاب الدين السهروردي وابن تركة وابن عربي ومجموعة من أشهر المتصوفين ضمن المجموعة المزاولة لمنهج تطهير الباطن وتصفية القلب لسطوع أنوار المعرفة عليها وبالتالي تأهل القوى الباطنية للنهوض بدور إدراك الحقيقة عبر الإطلاع عليها وشهودها مباشرة.

يجدر هنا، أيضا، أن نشير إلى أنه من الفرقتين، من تميز من أفرادها ورجالها بالميل إلى المنهج الآخر، فيما أظهر البعض الآخر نفورا شديدا تجاه منهج الفرقة الأخرى. فعلى سبيل المثال، نرى أن الشيخ الرئيس ابن سينا، قد خصص في رائعته **«الإشارات والتنبيهات»** فصلا يتحدث فيه عن **«مقامات العارفين»**، حيث أظهر فيه أحوالهم وخصالهم وشؤونهم المختلفة، فكان عمله ذاك نسكا عقليا قل نظيره. أسمعه يقول: **«ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما، عنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه»**[2]، إلى آخر كلامه النفيس الدال على إيمانه العقلي بوسيلة تدرك الحقيقة من غير الطريق الذي انتهجه في مؤلفاته.

وليس بعجب على مثل الشيخ الرئيس أن يؤمن بوسيلة إدراك للحقيقة غير الاستدلال، فالقرآن الكريم، والذي عزا إليه الشيخ في توجيهه إلى مسلك الصِّدِّيقِين،

---

(1) الشيرازي، قطب الدين: مقدمة شرح حكمة الإشراق. ص 98

(2) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج4 ص 86

كثير الذكر لمنهج التربية الروحية وتصفية الباطن، في الوقت الذي يدعو إلى التعقل واتباع نهج البرهنة الاستدلالية.[1]

فإذا كان هذا هو موقف الشيخ الرئيس من الاتجاه الإشراقي في المعرفة، نرى، وبالمقابل، أن حيدر الآملي، وهو كبير رجال العرفان والمروجين لمنهج الإدراك القلبي، منع أن يكون طريق الاستدلال العقلي موصلا إلى الحقيقة، إذ قال:

«العلوم الرسمية باسرها منحصرة في المعقول والمنقول والمنقولات ليس لها دخل في معرفة الله ومعرفة الأشياء بزعمهم وزعمنا أيضا. فما بقي إلا المعقول، وأعظم المعقولات وأشرفها وأنفسها عند المتكلمين، هو علم الكلام وتوابعه ولوازمه، وعند الحكماء قسم الإلهيات وتوابعها ولوازمها. وليس يحصل من هذين العلمين معرفة الله ومعرفة الأشياء قدر رأس إبرة، بل تزيد منهما الشكوك والشبه».[2]

ونسب «سيد حيدر الآملي» الرأي نفسه لكل من: محي الدين ابن العربي وعبد الرزاق الكاشاني[3]. إلا أنه، ومع الحدة الشديدة التي واجه المنهج الاستدلالي بها، لدرجة أنه ألحق في خاتمة كتابه النفيس «جامع الأنوار» بوصية قال فيها:

«لا ينبغي لأحد أن يشرع في مطالعة هذا الكتاب بقوة عقلية ورأيه والمقدمات القياسية العقلية، فإنه لا يفهم منه شيئا أصلا، ويقع بواسطته في الكفر والضلال».[4]

نجده لا يتوانى عن عرض نظرياته ومعالجاته لمسائل الوجود في ذات كتابه بلغة الاستدلال، ويرجع سبب هذا إلى انحصار وسيلة إيصال نتائج المكاشفات العرفانية والبرهنة على صحتها في منهج الاستدلال، هو ذا القيصري يبين لنا ذلك إذ يقول في مقدمته على فصوص الحكم لابن عربي:

«إن أهل الله إنما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين وما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان إنما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الإخوان».[5]

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: الشيعة في الإسلام ص 124 وما بعد.

(2) الآملي، سيد حيدر: جامع الاسرار ومنبع الانوار. ص 474.

(3) الآملي، سيد حيدر: جامع الاسرار ومنبع الانوار ص 491و 498.

(4) المصدر السابق ص 609.

(5) الحيدري، كمال: بحث في مناهج المعرفة ص 74. نقله عن مقدمة محمود القيصري على فصوص الحكم.

إذن، ثمة صلة بين العرفان والبرهان عند كبار رجال المنهج الإشراقي، تتمثل في أن البرهان أداة إعلان وإخبار لما تم التوصل إليه عبر العرفان.

2. محاولات التوفيق

لم يغب عن الأذهان التي تربت في أجواء القرآن، أنه ثمة صلة أعظم مما بينها بعض رجال العرفان بين المنهجين تتجاوز كون البرهان ليس سوى جريدة رسمية تنشر أخبار العرفان. فالأسرار التي بثها القرآن، والتي يبذل العارف جهوده لمشاهدتها عبر الكشف والشهود، صادرة عن مبدأ العقل، فكيف تتنافر، والحال هذا، الوسائل البرهانية من العرفانية؟ ومن هنا، فقد ظهرت محاولات الدمج بين المنهجين المذكورين بنحو تلغى الاختلافات بينهما تماما من جهة الظفر بالواقع وإدراك الحقيقة. فكل ما يناله العارف ويدركه، يجب أن يتمكن العقل من البرهنة عليه.

لا بد من اعتبار الحكيم المؤسس لمنهج برهان الصديقين، أعني أبو النصر الفارابي، من أوائل من خطا صوب تحقيق هذا الدمج. فلقد اعتبر بعض المحققين فلسفته تتحلى بعمق الحكمة المتعالية التي جمعت بين أكثر من اتجاه[1]. كما وأن المؤسس الآخر لهذا المشروع أيضا لم يتغافل عن ذلك، فالشواهد تؤكد أن الرجل كان قد وضع تأليفا أسماه «**الحكمة المشرقية**» خالف فيه النهج الذي ألف عليه سائر كتبه سيما الشفاء.[2] ويعتبر بعض المحققين أن تمهيد القواعد لابن تركة، تعد محاولة للتوفيق بين المنهجين[3]، إلا أن أروع محاولة كانت تلك التي بذلها شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، والذي كلفته دمه، فقد أصدر الحاكم صلاح الدين الأيوبي حكم قتله بعد أن أشاع فقهاء عصره تهمة كفره.

اجتهد السهروردي في تسطير كل ما ظفر به عبر المشاهدات العرفانية بالقلم الاستدلالي وبمنطق البرهان، إلا أنه لم يوفق تمام التوفيق في مهمته الشائكة، ويرجع ذلك لاعتماده مبدأ «**أصالة الماهية**» وهو مبدأ يعجز عن الربط والتأليف بين

---

(1) الأملي، عبد الله جواد: الأستاذ العلامة الطباطبائي، سيرته الفلسفية. نقله إلى العربية: صلاح الصاوي. ضمن مجلة الثقافة الإسلامية العدد 1 ص 97. توجد ترجمة أخرى لهذه المقالة ضمن كتاب: رسالة التشيع في العالم المعاصر للعلامة الطباطبائي تحت عنوان: العلامة الطباطبائي أضواء على حياته وسيرته. ترجمها: جواد علي كسار ص 283.

(2) بدوي، عبد الرحمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. ص 245 مقالة لكرلو الفونسو نلينو بعنوان: محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية.

(3) جولة في حياة الشهيد مطهري لجماعة من الأساتذة.ص 62. 1992 ترجمة: لجنة الهدى.

المنهجين، ناهيك عن قصوره في إظهار ما يظفر به العرفاء في مسيرتهم الروحية من الحقائق الشهودية[1]، الأمر الذي سيقف عليه القارئ جيدا بعد حين.

3. صدر المتالهين

انطلق الفكر الإشراقي، بالرغم من خصومة أعدائه وتألبهم عليه، نحو آفاق العقل الإسلامي، يتدفق بحيوية، فنهل منه مفكرون بارزون لعبوا دور تأجيج حركة التوافق هذه، «**حتى انتهى به المطاف إلى كبير المتالهين وشيخ الحكماء صدر الدين الشيرازي صاحب الموسوعة الفلسفية الكبرى المسماة الأسفار الأربعة**»[2] والذي قدر له، بنجاح، أن يحقق التوافق بأتم صوره مستفيدا من التراث الذي خلفه الحكماء، فأنشأ مدرسة فلسفية ذات أسس جديدة لا زالت تحفل بالحياة والعطاء.

ولد صدر الدين، محمد بن إبراهيم، في مدينة شيراز قرابة عام 979 على التحقيق، «**فقد نقل المستشرق «هنري كوربان» في مقدمته لكتاب المشاعر التي كتبها بالفرنسية، ونقل إليها الكتاب نفسه عن العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الذي كان أستاذا في جامعة قم – وحسبك به من محقق – أنه عثر حين اهتمامه بكتاب الأسفار لملا صدرا، وفي مخطوطة لهذا الكتاب منسوخة في عام 1197 هـ / 1703 م على تعليقات هامشية كان المؤلف نفسه قد كتبها، وجاء في التعليق على فصل «اتحاد العاقل والمعقول» أنه ألهم ذلك شروق الشمس يوم الجمعة السابع من جمادى الأولى عام 1037 هـ / 14 كانون الثاني 1628 م وأنه كان إذ ذاك في سن الثامنة والخمسين. ويكفي أن نطرح 58 من عام 1037 حتى يتحصل تاريخ ميلاده وهو عام 979 أو 980 هـ الموافق 1571 أو 1572 م.**»[3]

وكانت وفاته عام 1050 هـ في البصرة، في طريق عودته من الحج للمرة السابعة وعن عمر ناهز الواحد والسبعين. والده الميرزا إبراهيم بن يحيى القوامي، أحد وجهاء مدينة شيراز والذي يبدو أنه كان قد تقلد منصب الوزارة في بعض أوقات عمره.

لصدر الدين نشأة علمية يقسمها الباحثون إلى ثلاث مراحل[4]:

---

(1) المصدر السابق ص 63.

(2) أبو ريان، محمد علي: أصول الفلسفة الإشراقية. ص 363

(3) اليافي، عبد الكريم: صدر الدين الشيرازي الرائد الاكبر في فلسفات الوجود الحديثة. مجلة المنهاج العدد 8 ص 133.

(4) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية. ج1 مقدمة العلامة محمد رضا المظفر من أ إلى ت.

أ-المرحلة الأولى:

وهي مرحلة التلمذة، فقد انصرف فيها لتحصيل العلوم العقلية عبر تتبع آراء الفلاسفة والتزود من التراث الفلسفي الضخم الذي خلفته السنين المتواصلة من العطاء، وكان أستاذه في تلك العلوم الحكيم الكبير محمد باقر المير داماد. كما انكب صدر الدين على تحصيل العلوم النقلية والشرعية من فقه وحديث وتفسير، وقد تتلمذ في ذلك على يدي بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي.

يذكر صدر الدين لنا مرحلته تلك قائلا: «**ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب عن كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب**».[1]

ويظهر جليا عند السباحة في أسطر موسوعته الواسعة، أن تحصيله العلمي في هذه المرحلة كان على قدر عظيم من السعة، فلقد أحاط بأقدم الآراء الفلسفية عمراً إلى أحدثها، وتوفر على تراجم أعتق الأسماء في ميدان العلوم العقلية، وتغلغل في تاريخ المسائل الفلسفية ومنبت جذورها، حتى عد البعض موسوعته الفلسفية الكبيرة «**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**» مصدراً للتاريخ الفلسفي القديم[2].

ب -المرحلة الثانية:

وهي المرحلة التي قرر صدر الدين فيها تتبع النهج الإشراقي والإتيان بالمجاهدات الشرعية وتهذيب الباطن والانشغال بالعبادة والتفكر في أمر الله. ولعل أسباب ذلك تكمن في:

1. انتباهه لحاله، وأنه مع ما بذله من جهد للتحصيل العلمي، إلا أنه لم يظفر بشيء من الحقيقة. يقول: «**وإني كنت سالفا كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار، حتى ظننت إني على شيء، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي رأيت نفسي، وإن حصلت شيئا من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئا من أحكام المعاد**

---

(1) المصدر السابق. المقدمة ذاتها.

(2) Husain Naser: Islamic life & thought. P169.

لنفوس الإنسان، فارغة من العلوم الحقيقية وحقائق الأعيان، مما لا يدرك إلا بالذوق والوجدان».[1]

2. سوء أوضاع العلم والعلماء في زمنه، أسمعه يقول شارحاً ذلك الوضع المنغلق: «لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال وركاكة الرجال، وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها. يرون التعمق بالأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة.. فاعدموا العلم وفضله، واسترذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومنعوها معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء، ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء.. فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار وانه قد اندرس العلم وأسراره، وانطمس الحق وأنواره، وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة.. ضربت عن أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحاً، فالجاني خمود الفطنة وجمود الطبيعة، لمعاداة الزمان، وعدم مساعدة الدوران، إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض أؤديه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه.. فتوجهت غريزياً نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذه الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمنا مديداً وامداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل البرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية».[2]

إذن، أدى به انعزاله عن الأوضاع المتردية في عصره، والذي طال قرابة خمس عشرة سنة في قرية كهك من قرى مدينة قم[3]، إلى التفرغ للمجاهدات والرياضات

---

(1) المصدر السابق

(2) المصدر السابق

(3) المصدر السابق

الشرعية، حتى أمكنته من الظفر بمرتبة شهود الحقائق ومعاينتها بالكشف العرفاني. بل وتحصيل علوم لم يتمكن من نيلها عبر منهج البرهان. فالمسلك الذي سلكه صدر المتألهين، بدأ بالعقل، وانتهى إلى الذوق.

ج - المرحلة الثالثة

وهي المرحلة التي قرر صدر المتألهين ممارسة التأليف فيها وإنتاج مدرسة فلسفية جديدة تدمج البرهان والعرفان وتعليمات الأديان في نسيج مترابط. يقول «**فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والأستار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة علي من نور الأنوار، فالهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين.. فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده أمري وسألت الله تعالى أن يشد أزري**».[1]

د - توبة صدر الدين

تلك كانت المراحل الثلاث التي مرت على صدر الدين، وأسهمت في صياغته لمدرسة الحكمة المتعالية. ونود هنا أن نعالج مسألة ذات اتصال وثيق بالمنهج الذي يرتئيه صدر الدين، فقد صدرت منه كلمة يعلن فيها عن توبته لما أضاع من عمره شطرا قضاه في تحصيل آراء المتفلسفين والمجادلين من أهل الكلام على حد قوله. فلقد كانت كلمته تلك قد نشطت خصوم البحث الفلسفي لرمي المزيد من سهام النقد والتجريح والتزييف له وبلسان صدر المتألهين نفسه، فهل أراد الحكيم الشيرازي ذم البحث الفلسفي والكلامي فعلا؟

دعونا نسمع مقالته أولا، يقول: «**وإني لاستغفر الله مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأييد الله المنان، أن قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم**»[2].

لقد قدم العلامة المظفر في مقدمته على الحكمة المتعالية، لهذه الفقرة بقوله:

---

(1) المصدر السابق ج1 ص8.

(2) المصدر السابق ج 1 ص 11.

«وقد أظهر الندم مما فرط في أول عمره في سلوك مسلك أهل البحث»[1]، فلنحقق في الأمر على روية، ولنرجع إلى الفقرة المذكورة لنحللها ولنرَ أين سنصل بالنتيجة.

تبين لنا الفقرة المارة، أن الرجل رأى في تتبعه لآراء المتفلسفة والمجادلين من الكلاميين كان بمثابة مضيعة للعمر، واستغفر ربه لذلك. وبين، بعد هنيئة، أن السبب الذي جعله يرى تتبع أقوالهم كان مضيعة للعمر، راجع إلى أن المنهج الذي سلكوه في البحث والتقصي «عقيم» لا ينتج شيئا من المعرفة اليقينية وعليه فسلوكهم غير مستقيم.

لسنا نشك لحظة، أن البحث الفلسفي والمنهج الاستدلالي بريء تماما عن تهمة العقم، الأمر الذي أدركه الشيرازي تمام الإدراك، فلقد اتبع المنهج ذاته في سائر كتبه سيما في موسوعته تلك التي يستغفر فيها ربه عن تتبعه لآراء ذوي مسلك عقيم لم ينتج شيئا. بل سلك طوال فترة التأليف مسلك المنهج البرهاني ولم يحد عنه قيد أنملة. أضف إلى هذا، أن الشيرازي رفض ذكر المسائل التي شوهدت بالذوق والعرفان ولم يقم عليها قطع البرهان، يقول: **«من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية»**[2].

وليس لأحد أن يظن أن صدر الدين وقتما توجه نحو المباحث العقلية، كان يعتقد بأنها ستنتج له شيئا من المعرفة الذوقية، إلا وبعد أن تبين له عجزها عن تحقيق منيته، تاب عنها! إذ ليس هذا الظن بمحل من الحق، فالشيرازي لم يكن يريد من البرهان أن ينتج له العرفان إطلاقا، فهو أعرف الناس بحدود البرهان وطاقة الاستدلال، فكيف بعد هذا، يطلب من العين أن تلقط له الأصوات، ومن الآذان أن تشاهد له الكائنات؟ وليس بغائب عنا أن توبته تلك جاءت في المرحلة الثالثة من حياته، تلك التي كان قد وقف بتمام الدقة على المنهجين والعلائق والاختلافات الواقعة بينهما.

حقا، على صدر الدين أن يتوب حتى من تأليفه لموسوعته التي باشرها فور إعلان التوبة! إذن يتحتم تبرئة البحث الفلسفي والمسلك البرهاني عن تهمة العقم،

---

(1) المصدر السابق. مقدمة العلامة المظفر.
(2) المصدر السابق.

وتاليه، أن صدر المتألهين لم يكن بصدد التوبة عن سلوكه وممارسته لمنهج الاستدلال جزما.

ولسنا نرى، أيضا، أن الرجل قد استغفر الله لسلوكه مسلك البحث بما هو بحث، فإن من عناصر مدرسته الأساسية، سعة إطلاعه على مذاهب سلفه من الحكماء، واستيعابه لآراء شتى المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية، فلولا سلوكه لمنهج البحث وتتبع الآراء بغية تحليلها ونقدها، لما أمكنه صياغة مشروعه بالمرة.

فهل الشيرازي، في بدء مرحلة التحصيل، سلك مسلكا تبين له فيما بعد عقمه وعدم استقامته فتاب عنه؟ أم إنه صرف وقته في تتبع آراء تبين له فيما بعد بطلان أسسها؟ نميل إلى هذا الرأي الأخير، فهو مستفاد من تمام ألفاظه، ومهما كان من أمر ذلك، فقد ثبت بما لا مزيد عليه، أن المسلك العقيم لا يتمثل في النهج الاستدلالي، ولا في سلوك طريق البحث بما هو بحث وإطلاع.

4. الحكمة المتعالية

اقترح الدكتور «عثمان أمين» في نصوصه الفلسفية، والتي أهداها للأستاذ الكبير، الدكتور «إبراهيم مدكور»، أن تكون الحكمة المتعالية Transcendental Knowledge في الإسلام عبارة عن مجموعة من النصوص غاية في الفخامة منها رسالة معرفة الوجود ورسالة جامع الأسرار، ومقدمات على شرح فصوص الحكم لحيدر الآملي، والمقدمات ذاتها لداود القيصري، والمقدمات على شرح التائية الكبرى لعبد الرزاق القاشاني[1]. وأظنه غير مطلع بعمق على مشروع الحكمة المتعالية لصدر الدين، الذي يتوفر، ليس فحسب على النصوص المذكورة بنحو من التحليل والنقد، وإنما يسوق بجانبها نتاج الحكماء من أقدم العهود وحتى عصر تدوين تلك الموسوعة الكبيرة.

لقد عرفنا الآن، أن قنواتٍ ثلاث استقى منها صدر الدين، أولها العلوم النقلية والمسائل الشرعية، وهي القناة التي ربطت الحكمة المتعالية بالعناصر الدينية، وثانيها العلوم العقلية، حيث سعى الملا صدرا أن يحيط بآراء سلفه من الحكماء وعلماء الكلام ويتتبع جذور المسائل ومنابتها، وهي القناة التي بثت في الحكمة المتعالية العدد الهائل من الآراء الفلسفية والكلامية وهيأت صدر الدين لمحاكمتها

---

(1) أمين، عثمان: نصوص فلسفية. ص 205: 214

ونقدها. أما القناة الثالثة، فتمثلت في المعارف الذوقية التي ظفر بها صدر الدين بعد خمس عشرة سنة قضاها في الرياضات الشرعية.

مكنت القنوات الثلاث صدر الدين أن يحقق عملا جبارا اضطلع فيه قبله كبار الفلاسفة والعرفاء، وهو التوافق بين أكثر من اتجاه، فالدين والمكاشفات من جهة، والمسلك الاستدلالي وأساليب علماء الكلام من جهة أخرى. فالفارابي الحكيم، والذي نعده صاحب أول خطوة في هذا الشوط الوعر، ومن بعده سلفه الشيخ الرئيس، تتابعا على مشروع التوافق هذا، وظهر السهروردي في القرن السادس ليسوق المشوار لحد منتصف الطريق، ويبذل نصير الدين الطوسي في القرن السابع جهوده في المهمة ذاتها ومن بعده شمس الدين محمد بن تركة. وفي القرن الحادي عشر يظهر محمد باقر المير داماد الذي عرفه القراء أستاذا لصدر الدين، وأخيرا تحقق إنهاء الشوط لصدر الدين مستفيدا من الجهود التي بذلها أولئك الفلاسفة قبله.

حقا، يعد تحقيق صدر الدين للتوافق بين شتى التوجهات المعرفية ووسائلها، اختبار لعمل قرون متواصلة من العطاء الثر، والذي لولاه، لكان تحقيق التوافق مستحيلا قطعا. لذا عدهم المظفر الرعيل الأول، وعد صدر الدين «**خاتمهم والشارح لآرائهم والمروج لطريقتهم والأستاذ الأكبر لفنهم**»(1).

ولا يجب، أيضا، إهمال تأثر صدر الدين بأفلاطون وأرسطو ومجموعة أخرى من الفلاسفة ممن سبقاهما، فقد كان يرى أن بجهودهم انتشرت الحكمة في العالم، وبسعيهم ازدهرت علوم الربوبية «**لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة**»(2). ويظهر تأثير الأفلاطونية المحدثة أيضا في ثنايا الحكمة المتعالية.

إلا أن صدر الدين يعزو هذا الفتح الكبير إلى متابعته لأوامر الدين ونواهيه، هو ذا يقول «**فالقينا زمام أمرنا إليه، وإلى رسوله النذير المنذر، فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه، ولم نحتل أن نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا، بل اقتدينا بهداه، وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح.**»(3).

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية. ج1. مقدمة المظفر.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: رسالة في حدوث العالم. ترجمة وتصحيح: خواجوي، محمد. ص 274.

(3) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 11 و 12.

وتمثل صدر الدين لهذا بصورة رائعة، فنراه يدخل العديد من الآيات القرآنية ضمن أبحاثه الفلسفية، ويستشهد بها. أما ما يمكن عدّه بصفته المؤثر الأضخم على تفكيره، فهو المنهج المتبع لدى الأولياء والصِّدِّيقِين في نظرتهم للوجود والألوهية. تلك النظرة العميقة التي ترى الحق المتعالي أولاً ومن ثم ترى غيره وتلتفت إليه بعد أن استشهدت به عليه لا بها عليه. ولعمري ما أعظم الفرق بينهما. ويمكننا الإدعاء، أن منهج الاستشهاد على الذات المتعالية بذاتها المتعالية، والاستشهاد على غيرها بها، فإن كتاب «نهج البلاغة» هو الأسبق في تناوله وعرضه، إذ ليس لهذا المنهج الرفيع أثر في سائر الفلسفات على الإطلاق ولم يسبقه إليه في المحيط الإسلامي غيره. يقول مطهري، وهو واحد من أبرز المحققين في منهج الصِّدِّيقِين هذا العصر:

«لم يستند في نهج البلاغة على (وجوب الوجود) بعنوان أنه أصل مفسر لوجود سائر الموجودات. وإنما أكد في هذا الكتاب على الواقعية المحضة والوجود الصرف لذات الحق سبحانه. وهذا هو الملاك الواقعي لوجوب الوجود. وقال السيد الأستاذ الطباطبائي روحي فداه عند شرحه لمعنى حديث رواه الصدوق في كتاب التوحيد عن علي (ع): بني أساس هذا القول على أن للحق سبحانه واقعية غير محدودة لا نهاية لها إذ هو الواقعية المحضة التي يحتاج إليها كل شيء موجود والذي له واقعية وجودية محدودة فإنه إنما يجد وجوده الخاص من ذلك الوجود المطلق. أجل إن ما جعل أساساً لجميع البحوث حول ذات الله وصفاته في نهج البلاغة هو أنه سبحانه وجود مطلق غير محدود وأنه لا يتطرق إليه أي حد أو قيد وأنه لا يخلو منه مكان ولا زمان ولا أي شيء. إنه مع كل شيء وليس معه شيء، وحيث هو مطلق بلا حد فهو متقدم على كل شيء حتى على الزمان والعدد والحد والمقدار. هذا هو محور بحوث نهج البلاغة ولا نجد في كتب الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي ونصير الدين منه شيئاً.»[1]

ويقول إن صدر المتألهين: **«الذي أحدث ثورة في الحكمة الإلهية كان متأثراً بكلمات الإمام علي (ع) فإن أسلوبه في مسائل التوحيد يبتني على أساس الاستدلال من الذات على الذات والصفات، وهذا يبتني على أنه سبحانه صرف الوجود»**[2].

---

(1) مطهري، مرتضى: في رحاب نهج البلاغة. ترجمة: هادي اليوسفي. ص 66.

(2) المصدر السابق ص 67.

نعم، لم يعد خافياً عن المحققين **«شدة تأثر صدر المتألهين، والذي غيَّر الكثير من أفكار ونظريات الفلسفة الإسلامية، بكلمات الإمام علي، فكان منهجه في مسائل التوحيد قائما على أساس الاستدلال بالذات من الذات، ومن الذات علىَ الصفات والأفعال، وجميعها مستندة إلى محض وجود الواجب»**[1]. فعلى سبيل المثال، إن مسألة نفي زيادة الصفات عن الذات، أي عينية الصفات مع الذات على نحو الوحدة الحقيقية، فقد تمسك صدر الدين بها خلال ورودها في الخطبة الأولى من نهج البلاغة[2].

ولعلنا، في خاتمة الحديث المختصر عن الحكمة المتعالية عند صدر الدين، وبعد أن أشرنا إلى العناصر التي لعبت الدور الأبرز في صياغتها، نكون ملزمين للتحدث عن المشروع ككل، إن كان عبارة عن ربط وضم الأقوال والنظريات جنبا إلى جنب أم كان مشروعا مبتكرا ومبدعا؟ وهل ثمة جديد أتى به؟

لا بد من القول، إن صدر الدين قد اقتبس عن غيره آراء ونظريات صبَّها في مؤلفاته لا سيما الحكمة المتعالية، وكان غرضه في نقله ذاك، إما نقد تلك النظريات وإما تنقيحها وإضافة جديد عليها، وإما تأييدها وتأييد مذهبه عبرها. إلا أن مشروعه لا يقتصر على هذا وإلا لما كان مشروعا من الأساس بقدر ما كان موسوعة لنظريات وآراء الفلاسفة والحكماء ووجهات نظر الاتفاق والاختلاف فيما بينهم من جهة وبينهم وبين النظريات الدينية من جهة أخرى. والأمر على خلاف هذا تماما عند صدر الدين، فقد ابتكر مجموعة من الأسس الفلسفية الجديدة، وأرسى دعائم مدرسته عليها، فقدم بذلك حلولا لمسائل ظلت عالقة لم تجد لها حلا من قبل، وإليك عناوين تلك المسائل المستحدثة والمبتكرة.

أ. أصالة الوجود ووحدته ومراتبه:

يمكننا الجزم، أن الأساس الأعظم، والإنتاج الأهم على الإطلاق لصدر الدين هو إثباته لأصالة الوجود The Properties of Existence، فقد افتتح كل فلسفته بها، وعطف بعد ذلك مثبتا وقوع «التشكيك» في الوجود، وأنه ذو مراتب أدناها حيث الصيرورة، وأعظمها ذاك الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدة وعدة وشدة،

---

(1) جولة في حياة الشهيد مطهري. تأليف: جماعة من الأساتذة. مصدر سابق. ص 304.

(2) الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية ج1 ص 188. راجع كذلك: الإنسان الكامل في نهج البلاغة. تأليف حسن حسن زاده الآملي. ترجمة: عبد الرضا افتخاري. ص 20

وما حقيقة واجب الوجود إلا تلك. ففي الوقت الذي رست أبحاث الفلاسفة قبل صدر الدين على نحو قبول أصالة الماهية، وإن لم يكن ثمة تصريح بذلك ما قبل شيخ الإشراق والمير داماد، ذلك لعدم نضوج هذا البحث بعد، فإن صدر الدين، ومع أنه سلك في مطلع حياته المنهج ذاته المقر للماهية بالأصالة، إلا أنه توفق لتخطئة هذا الراي، وركز على إثبات الأصالة للوجود وأجاد تشييد مبناه بدقة واستحكام تام.

وخلافا لمن ذهب إلى أن الوجود حقيقة واحدة لا تقبل الكثرة، والتي أدت بهم فيما بعد لإلغاء إما واجب الوجود كما فعل اسبينوزا حديثا، وإما إلغاء الممكنات بأسرها، كما ينسب جل المحققين ذلك لمذهب ابن العربي. فإن صدر الدين أثبت أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، أي هو في عين وحدته كثير وفي عين كثرته واحد .Unity Within Multiplicity. وبعبارة أخرى فثمة نظرية جديدة انتزعت من سابقتها وهي أصالة الوجود، خلاصتها القول بالكثرة في عين الوحدة. وعلى ضوء ذلك نتج تصور جديد عما يعرف بوحدة الوجود، لا تلغي الممكنات، كما لا تلغي الواجب، بل تثبت وجودهما وتفسر علاقة الوجوب بالإمكان بنحو مختلف، سنشير إليه لاحقا.

ونرجو من القراء إن واجهوا صعوبة فهم مقاصد مصطلح الماهية والوجود، أن يتذرعوا بقليل من الصبر حتى تنحل لهم المعضلة بعد حين.

ب. ابتكار نظرية الإمكان الفقري:

إن أصالة الوجود، كما ساعد على صياغة نظرية الوحدة في عين الكثرة، ساعد أيضا، على ابتكار معنى للإمكان غير المتداول في الفلسفات السابقة. فبعد أن أتيح لصدر الدين أن يفرق بين الوجود وبين الماهية بنحو يصبح الوجود أصيلا، والماهية تتواجد تبعا له، فإن الإمكان الذي فهمه جمهور الفلاسفة، وأثبتوه للماهية، وأثبتوا خلاله حاجتها للعلة، لم يعد يليق بالوجود، بل لا بد من القول بنوع من الإمكان ينسجم مع النظرية الجديدة، ولم يكن لغير الإمكان الفقري Possibility in the Sense of Need ذلك الانسجام، إذ تغدو وفقه، سائر الكائنات، محض فقر وتعلق بباريها وموجدها.

ج. برهان الصِّدِّيقِين:

لقد رفع صدر الدين اليد عن التقسيم الثنائي الشهير للموجود والذي خطه لأول مرة الحكيم الفارابي، فلا ثمة حاجة بعدئذ لتقسيم الموجود إلى واجب وإلى ممكن،

كما لم تعد الحاجة إلى تقسيم المفهوم أيضا إلى واجب وممكن وممتنع! لماذا؟ لأن أصالة الوجود تساعد على تشخيص وجوب الوجود بنحو مباشر دون اللجوء إلى القسمة المذكورة، وهكذا فقد أصبح من أول واجبات العقل البشري، إدراك وجود واجب الوجود.

لقد أحل صدر الدين مسألة «اللامحدودية والإطلاق الوجودي للذات المقدسة» محل مسألة «وجوب الوجود» مستفيدا تماما من الأسلوب المتبع في كلمات نهج البلاغة لإثبات الواجب، وقد ساعدته على البرهنة عليه قاعدة أصالة الوجود السابقة. كما أنه استغنى تماما عن دحض فكرة التسلسل أو الدور، إذ لم يعد الوجود المطلق محتاجا إلى غيره لأن يثبت له وجوبه، وهذا ما تشير إليه هذه الكلمة المقدسة المنسوبة إلى علي أمير المؤمنين: «**يا من دل على ذاته بذاته**».

د. حقيقة العلّية والتجلي:

لم تكن حقيقة رابطة العلّة بالمعلول واضحة لدى جمهور الفلاسفة ما قبل صدر الدين، ناهيك عن أن مسألة ملاك الاحتياج إلى العلة أيضا كانت غير دقيقة. ففي الوقت الذي تشبث المتكلمون بنظرية الحدوث، ورأوا أن ملاك الاحتياج إلى العلة كامن فيها، خالف جمهور الفلاسفة هذا الاعتقاد، ورأوا أن «الإمكان» هو الملاك، فهو مناط احتياج الشيء إلى العلة. فالمعلول يعاني من «خلاء ذاتي»، فهو فارغ من الوجود. إلا أن صدر الدين خالف المشهور الفلسفي، وأثبت أن مرتبة الإمكان ليست فراغا، بل رتبة وجودية تتعلق فقرا بالوجود الغني. وهو بذلك قد خطى نحو إرجاع حقيقة المعلول إلى تجلي العلة وظهورها.

هذه المسائل الأربع تعتبر من ابتكار الحكمة المتعالية، وبما أن تلك المسائل تتعلق بمسألة التأليه، وتضفي تطورا على أبحاث الالوهية لدى الحكماء المسلمين، ولها تعلق مباشر بالنهج الذي سلكه صدر الدين لإتمام مشروع برهان الصِّدِّيقِين، فإننا سنأتي على ذكرها مفصلا بعد حين.

ثمة مسائل أخرى أنتجتها المدرسة، وهي أيضا تعد من ابتكاراتها، ولأنها لا تتصل بموضوع دراستنا اتصالا مباشرا، لذا نكتفي بالإشارة إلى عناوينها فحسب:

5. نظرية اتحاد العاقل والمعقول

6. إثبات الحركة الجوهرية وحل مسالة علاقة الثابت بالمتغير والمجرد بالمادي والقديم بالحادث والنفس بالبدن.

7. إثبات الحدوث الزماني للعالم برمته دون مخالفة قواعد العلِّية الثابتة من قبيل وجوب وجود المعلول لوجود علته وغيرها.

8. ابتكار قاعدة: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها.

9. ابتكار نظرية جديدة في علم الباري وهي القول بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

10. إثبات المعاد الجسماني.

لقد اقتصرنا على هذه العناوين فقط، وإلا فإن «**مطهري**» في محاضراته حول تاريخ الفلسفة أوصلها إلى اثنتي وعشرين مسألة[1]، أكثرها تعد جديدة في الفكر الفلسفي، وهي دلائل قاطعة على أن الحكمة المتعالية ليست قاموسا يحوي مئات الآراء فحسب، بل مدرسة طرحت حلولا لأعتى المشكلات العقلية بصورة نهائية، عبر ابتكاراتها تلك.

يقول محمد حسين الطباطبائي، كبير مدرسي ومروجي مدرسة الحكمة المتعالية في هذا العصر، وأحد مصححي - وربما الوحيد - ومعيدي صياغة بعض من أسسها بمنهج أدق:

«وضعت المتابعة المستوفية لحقائق الدين ومفاهيم العرفان والكشف وتطبيقها على البرهان القياسي بين يدي صدر المتالهين أدوات وأفكارا مستجدة، وأتاحت له إمكانات كبيرة لتطوير وتوسعة البحوث الفلسفية، واستحداث بحوث في متن مفردات الفلسفة، كما أعانته على استبصار أفكار ونظريات جديدة، وفي غاية العمق. ولم يكن كل ذلك ممكنا على الإطلاق عن طريق العقل المحض والفكر المجرد. من هنا كانت الفلسفة في مدرسة صدر المتالهين مجددة لروح الفلسفة العتيقة المتعبة، بروح أكثر جدة، أزاحت غبار الإعياء عما أصاب الفلسفة منه نتيجة الإجهاد، كما أضافت لأبحاث الفلسفة عددا يعتد به من البحوث الفلسفية.»[2]

ويقول:

«لا زالت مدرسة صدر المتالهين تحفل بالحياة، فرغم مرور ثلاثة قرون

---

(1) مطهري، مرتضى: محاضرات في تاريخ الفلسفة. ص 98. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: إطلالة على حياة صدر الدين الشيرازي. مجلة الفجر عدد 2 السنة الأولى ص 186.

وأكثر على عهد هذا الفيلسوف، إلا أن مدرسته الفلسفية لا زالت محورا للبحث والدراسة، وقد خلفت مجموعة كبيرة من الاتباع»[1].

وبعد أن يذكر سبعة من رجال هذه المدرسة، يعطف للإشارة إلى حصيلة جهودها في نقاط ثلاث هي:

1. ارتفاع رصيد المسائل الفلسفية من مائتي مسألة إلى سبعمائة مسألة.
2. للمدرسة منهج خاص بها في معالجتها لكافة المسائل الفلسفية على نحو رياضي، إذ إن المسألتين الأوليتين والأساسيتين اللتين يرتكز عليهما بناؤها برمته، هما بمثابة مفتاح لسائر المسائل الأخرى مهما تشعبت وتوسعت.
3. أن المدرسة بعد أن توافقت مع الذوق والبرهان والشرع، تمكنت من حل مسائل عويصة استطاع العلم الحديث حل بعضا منها مؤخرا، بينما احتار في البعض الآخر. وثمة مسائل لم تخطر عليه بعد لينظر فيها، بينما تمكنت الحكمة المتعالية في إيجاد حلول جذرية لها منذ ثلاثة قرون تقريبا.[2]

لعلنا نكون قد أرضينا فضول القراء للإطلاع على مدرسة الحكمة المتعالية في منهجها ومسلكها وأهم إنجازاتها. وبقيت مسألتان نود لفت عناية القراء الكرام نحوهما:

الأولى: حول التسمية التي أطلقت على المدرسة، وهي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للإنسان الكامل، فلقد أشار ابن سينا إلى أن ثمة منهجية ترتقي نحو مقام يعجز عن بلوغه النظر العقلي، أسماها الحكمة المتعالية، فهو أول من استخدم هذا الاسم وبهذا النحو من التدليل لمعناه، قال **«ثم إن كان يلوحه ضرب من النظر مستورا إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية»**[3].

وأورد الطوسي في شرحه لهذه الفقرة بيانا جميلا، إذ قال:

«إنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وأمثالها إنما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأول.»[4]

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نص الحوار مع المستشرق هنري كوربان. نقله إلى العربية: جواد علي ص 104.

(2) المصدر السابق ص 104 و 105.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج3 ص 301.

(4) المصدر السابق.

إذن، صدر الدين يوافق ابن سينا في أن المنهجية الجامعة بين المسلكين بل وأكثر من مسلكين، هي حكمة متعالية. ولأنه رأى أن عناصرها قد توفرت في مدرسته، أطلقها عليها.

الثانية: إذا كان صدر الدين قد أكمل الشوط كله، فقد أوصل الفلسفة الإسلامية إلى نهايتها، وعليه فقد أتت على كل إبداع متوقع، فماذا تبقى إذن لغيره إلا تكرار ما قاله؟

من الضروري هنا أن ننوه إلى أن مجهود صدر الدين تمثل في إيجاد مدرسة جامعة للبرهان والعرفان، متوافقة مع ما نطق به الشرع وهو بهذا الصدد، قد وفق تماما لإيجاد الأرضية الفلسفية المطلوبة لتحقيق هذا الانسجام بحيث لا نتصور إضفاء شيء على تلك الأرضية والتي تتمثل في قاعدة أصالة الوجود وتشككه، وقاعدة الإمكان بمعنى الفقر.

ومن خلال القاعدة المذكورة، والتي استغلها كأرضية يعالج عليها سائر المسائل الأخرى، تمكن من حل العديد من المشكلات العقلية، لا أنه حل كل المشكلات وأتى على سائر الشبهات، وهو ابتكر مجموعة رفيعة من القواعد العقلية الصارمة، إلا أنه لم يبتكر كل ما يمكن للذهن البشري ابتكاره! إن هذا لم يتفوه به أحد إطلاقا ولا يقوله إلا المغترون. لقد أشار هو نفسه إلى هذا عندما قال:

«وإني أيضا لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلا، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى، لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد، وأعظم من يحصره عقد دون عقد».[1]

وإذا كان البعض يرى أن صدر الدين في منهجه المتعالي، لم يشذ عن قواعد العقل إلا بالقدر الذي يلازم الذهن البشري الغير المعصوم، فإن ثمة آخرين يرون، أنه لم يكن موفقا في كل النتائج التي انتهى إليها، وإن كان أكثر توفيقا عن غيره، وعليه يرون أن مدرسته ليست نهاية المشوار، بل لعلها البداية.[2]

ولعل ما يؤيد الزعم القائل بأن المشوار الذي خاضه صدر الدين لا زال سالكا، محاولات التوفيق بين الشرع والبرهان، والتي خاضها جمع من الفلاسفة بعد صدر

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 10.

(2) الحيدري، السيد كمال: بحث في مناهج المعرفة ص 142 و 143.

الدين والذين يعدون من اتباع مدرسته، ذكر بعضاً منهم محمد حسين الطباطبائي.[1] ولا ننسى الدور الكبير الذي مارسه بهذا الصدد، ومن كل الاتجاهات، كبير شراح موسوعة الحكمة المتعالية، الملا هادي السبزواري.

أضف فوق هذا، أن ثمة آراء ونظريات تم لبعض المحققين التوصل إليها وفقا لأصول مدرسة صدر الدين، والتي لم يتوصل هو نفسه لها[2]، وستبقى الحاجة إلى بذل المزيد من الجهود مع مرور الزمان، لاستيعاب المزيد من المسائل والمشاكل الفكرية والعقلية المتوقع بزوغها مادام الإنسان سيبقى كائنا مفكرا، وبشرط، أن يظل ملتفتا إلى أنه موجود يفكر، وأن من حاجاته الأساسية، إشباع جوعه الفكري، ونهمه المعرفي!.

5. الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية

ثمة عنوان شهير للحكمة المتعالية، هو الأسفار الاربعة، أطلق على مدرسة صدر الدين الفلسفية، فماذا يراد به وما علاقة التسميتان ببعضهما؟

يعتقد صدر الدين أن للإنسان في رحلته التكاملية، سيراً وسلوكاً إلى الحق الأعلى ومبدأ الوجود، وهي عبارة عن أسفار أربعة قام الشيرازي وعلى غرار ذلك، بابتكار أسفارا عقلية لذلك السير المعنوي، وهي تبدأ كالتالي:

1 – السفر الأول: يبدأ من الخلق إلى الحق المتعالي، ويمثله عقليا في الحكمة المتعالية الأمور العامة في الفلسفة والتي تعتبر مقدمة لمعرفة الحق الأول.

2 – السفر الثاني: فبعد طي المرحلة الأولى، ووصول الإنسان إلى معرفة المبدأ الأول، يسلك طريقه مسافرا نحو الغور في المبدأ الأول، بالمبدأ الأول، ويمثله في عالم الفكر والذهن سير العقل لمعرفة المزيد من شؤون الإله ومعرفة أسمائه وصفاته وما يليق بجلال قدسه.

3 – السفر الثالث: يعود السالك عائدا للتأمل في الخلق ومعرفته ولكن هذه المرة بما يحمل من رصيد معرفة المبدأ الأول، وبعبارة أدق: يدرك سائر الكائنات عبر إدراكه للحق الأول، فبه يتعرف على غيره وكان سابقا قد عرف الغير ولم يكن يعرف ربها وموجدها.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نص الحوار مع المستشرق هنري كوربان. مصدر سابق. ص 104.
(2) الأملي: عبد الله جواد. مقالة بعنوان: الأستاذ العلامة الطباطبائي. مصدر سابق.

هذا السفر الثالث يمثله في أفق الفكر، معرفة الفعل الإلهي، ودراسة العوالم الكلية للوجود.

4 – السفر الرابع: وهو سفر في الخلق بالحق، ويمثله مبحث النفس ورجوعها إلى باريها في عالم الذهن.

الحكيم السبزواري، المعلق على الحكمة المتعالية وشارحها الشهير، والذي عده بعض الباحثين آخر عظماء فلاسفة الفرس[1]، يبين في هامشه أن السفر الأول يبدأ بإزالة السالك للحجب المظلمة والنورانية على حد سواء عن قلبه حتى يلحظ حقيقته، وينتهي هذا السفر بالفناء في الحق المتعالي بحيث يصير عندئذ وجوده حقانيا، وهنا، يجوز السبزواري صدور الشطحات من صاحب هذا السفر ما دام ماكثا في هذا المحو، إلا إذا أدركته العناية الإلهية فأزالت محوه وأرجعته إلى الصحو مجددا فيستغفر لما بدر منه من كفر[*]! ويذكر السبزواري كلاما عن بايزيد البسطامي، يستغفر فيه عما تفوه به من شطحات ويقر بعبوديته لله خلافا لما شطح سالفا[2].

وبعد السفر الأول، يستعد السالك لنيل مقام الولاية التامة، عندها بالحق يسمع وبه يبصر وبه يمشي وبه يبطش. ويزول عنه تمام المحو ويعيش حالة تمام الصحو، فيبقى ببقاء الله ويسافر متجها نحو العوالم كلها. أما السفر الأخير ففيه ينال علم الدنيا والآخرة، ويعلم كيفية رجوع الأشياء إلى الله، فيصبح نبيا وبنبوة التشريع، وقد كان نبيا بلا تشريع حين إتمام سفره الثالث[3].

ويستمر السبزواري في بيان الأسفار العقلية الأربعة التي تماثل الأسفار المعنوية والروحية للإنسان الكامل بصورة فريدة ورائعة للغاية معضدا إياها بشروح محمد حسن النوري، وكمال الدين عبد الرزاق الكاشي أو القاشاني الصوفي الشهير، إلا أننا لا نجد لزاما علينا ذكر تلك الشروحات النفيسة هاهنا، وما ذاك إلا لأن الغرض من الحديث كان تبيين مسمى الأسفار الأربعة وعلاقته بالحكمة المتعالية،

---

(1) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمه إلى العربية: اليازجي، كمال. ص 422.

(*) ثمة وجهة نظر نتبناها تختلف تماماً عما ذهب إليه المتأله المذكور، ترى أن لكل منزلة من منازل السير إلى الحق تبارك وتعالى أدباً خاصاً بها لا بد من مراعاته. أما الشطحات فأكثرها خالية عن كل تأدب من حضرة الحق المتعالي، لذا ليس من المستهجن جداً أن نعتبر صاحب كل شطح غير متأدب، إنه أبعد ما يكون من سير وسلوك إلى الله تعالى بالمرة.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 14. التعليقة رقم (1) للملا هادي السبزواري.

(3) المصدر ذاته. ص 15.

ونظنه على الأرجح، قد توضح. **فالحكمة المتعالية فلسفة تبرهن المحصلة العلمية لسير الإنسان المعنوي إلى الله.**

6. اختلاف نتائج دارسي الحكمة المتعالية

ثمة ملاحظة ذات أهمية فائقة حول الحكمة المتعالية، من الضروري الإشارة لها هاهنا، وهي أن التأمل في نتائج الباحثين والدارسين لصدر الدين تكاد تذهل المرء فعلا، فلقد صدرت عن أولئك، أحكاما لا تتفق فيما بينها عنه وعن مدرسته، فهناك من وجد فيه فيلسوفا ميتافيزيقيا، وآخرون رأوا فلسفته نقطة بدء لفكر جدلي حديث، وهناك من عده إشراقيا، وصوفيا، وغير ذلك من الأحكام المتباينة التي صدرت عن دارسيه. فهل تلك الأحكام المتقابلة ووجهات النظر المختلفة، ترجع إلى غموض أفكاره وباطنيته الروحية وتعسفه اللغوي كما أشار إليه الدكتور جعفر آل ياسين؟[1]

أم أن الغرض الذي وضع دراسته من أجله، وهو إيجاد حل وسط يجمع بين توجهات باطنية وصوفية، وأخرى فلسفية عقلية، وتطبيق كل ذلك على الشرع، جعله يقع في مطب التناقض والحيرة والتردد، فكان من جرائه أن أظهر نتائج متناقضة تتأرجح بين جهة وجهة دون أن تستقر على توجه ثابت؟ فتراه، يقر بواقعية العالم الخارجي مرة، ومرة يلغي الغير ويصرح أن لا ثمة وجود إلا وجود الحق وأطواره المختلفة التي هي نفس ذاته؟

والحق، أن ثمة حقيقتين لا بد من الوقوف عندهما وإعطائهما حقهما كما هو دون بخس أو ظلم:

الأولى: أن صدر الدين، الذي بدأ فيلسوفا ثم انتهى عارفا وصوفيا من الدرجة الأولى، أراد أن يحقق توازنا منهجيا بين أكثر من أطروحة بشرية، وبين النتائج الدينية، فأحكم أصلا عقليا ثبته أولا وقبل كل شيء بالدقة المنطقية، ودعمها بالبرهان، أعني أصالة الوجود ووحدته، ومراتبه التي لا تخرجه عن وحدته مع كثرتها.

هذه القاعدة هي اللولب الذي تتحرك كل فلسفته عليه، فأدنى تسامح في دراستها ستؤدي إلى تدهور نتائج التحقيق والبحث في فلسفته تماما، وسوف نثبت أن ثمة باحثين أهملوا دراسة هذا الجانب والذي يعد الأساس لفلسفته، فوقعوا في

---

(1) آل ياسين، جعفر: الفيلسوف الشيرازي. ص 171.

مطب الجهل بمسار مدرسته إذ استخرجوا نتائج لا تستقيم على منهج واحد.

ولعل أروع إنجاز تحقق لصدر الدين، هو صياغته المبتكرة لهذه القاعدة المتينة، والتي وافقه عليها جملة من كبار المحققين والفلاسفة من بعده، باستثناء كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، الذي تراجع عنها بعد أن كان يقول بها. ونظرا لإجماع كلمة أكثر المحققين والفلاسفة منذ عهد الشيرازي ولحد اليوم، على صحة القاعدة ودقتها الفلسفية فقد أصبحت تعبر عن الاتجاه الرسمي للفلسفة الإسلامية في هذا العصر.

والمحصلة: لا ثمة غبار على النجاح المنقطع النظير في تأسيس الشيرازي لقاعدة أصالة الوجود المتينة، وما يتفرع عنها من القول بوحدة حقيقة الوجود ومراتبه الكثيرة، والتي تصب كلها في اتجاه الوحدة، وإن أدنى إهمال من الباحث في إفراغ الجهد للإحاطة بأطراف القاعدة وفهم صميم مغزاها، سيؤدي به إلى الوقوع في ضباب الغموض، وعلى نحو لن يكون سهلا بالمرة الخروج عنه، الأمر الذي وقع فيه جملة من الكتّاب، منهم - ولعله آخرهم - صاحب كتاب **«إلى فهم الإسلام»**. وسوف نضع بين يدي القراء ما يثبت لهم مدعانا، في محل آخر إنشاء الله.

الثاني: إن صدر الدين، في سبيل تحقيق مأربه الذي أشرنا إليه ومع دقة القاعدة العقلية المتينة التي استخدمها في عمله، لم يخرج عن طبيعة الكائن البشري ذي قوى محدودة، وطاقات محكومة بأنواع من الضغوط، لذا فقد نال مرةً حظا من الصواب، كما أشاحت مرةً أخرى الحقيقة بوجهها عنه فأخطأ.

إلا أننا إن قمنا بتقسيم أطروحته إلى قسمين، نضع في القسم الأول منه، لب فلسفته وعمود مدرسته، وفي القسم الآخر جعلنا فروع المباحث ومستلزماتها، بغية تشخيص المواقع المتضررة، لرأينا أن القسم الأول منه، يخلو عن العطب بتمامه، ذلك لأن المسائل المحققة هناك استندت على بعضها بنحو تصبح جميعها معرضة للسقوط إن تزلزلت القاعدة التي تتكئ عليها جميعها، أعني أصالة الوجود.

فبعد أن تم لصدر الدين إثبات القاعدة، استنبط منها بالضرورة وحدة حقيقة الوجود، ولأن الوجود الأصيل يستلزم الظهور، كانت المراتب التي تعبر تارة عن التجلي، وأخرى عن الظهور. واستلزم ذلك كله تشخيص ملاك الغنى في الاقتضاء الذاتي إذ لا ثمة غير الوجود، كما استلزم القول بوجود واجب الوجود لا بنحو تقسيم الأشياء إلى ممكن وواجب، واللجوء إلى الواجب هروبا من التسلسل، كلا، بل بنحو النظر في ذات طبيعة الوجود المستلزمة للغنى والكمال.

ووسع صدر الدين دائرة البحث وفقا لقاعدة أصالة الوجود ليشمل حتى مبحثه

في الثابت والمتغير، فابتكر الحركة الجوهرية بدلا عن قاعدة الكون والفساد، وحل بها جملة من المسائل الأساسية للتنظير الفلسفي الذي أقامه في الإلهيات.

هذا الذي هو اللب، وقد خلا من دنس الخطأ. ومع ذلك فنتائج الباحثين اختلفت في تقييم ذلك، نظرا لأن التركيز لم يكن شديدا لاستيعاب أصل القاعدة وأساسها. وسنسعى لتفريغ الجهد لأجل تنقيح هذا المبحث، ونرجو من قرائنا شدة الحرص على المتابعة حتى نستطيع الإيفاء بوعودنا له.

الفصل الثاني:

أصالة الوجود

1. تقييم صدر الدين لبرهان الصِّدِّيقِين

«واعجزاه»! هل يتذكر القراء هذه الصيحة؟ بالطبع نعم. فهي للشيخ الرئيس ابن سينا، أطلقها محتجا على الأسلوب الذي سلكه أرسطو، كبير منطقيي العالم والذي، غب قرون متمادية، ولحد اليوم، لا يزال صعبا تجاوزه! لم يبتكر ابن سينا شيئا جديدا ليحل مكان برهان المحرك الأول، وإنما شغف ببرهان سلفه الحكيم الفارابي، فوسع فيه، وهو برهان ينهض بمسؤولية إثبات وجود الحق المتعالي، عبر تصنيف الموجودات إلى صنفين. فماذا فعل الشيرازي؟ هل من صيحة احتجاج أطلقها هو أيضاً، وعلى غرار ما فعله الشيخ الرئيس؟

كلا! إذ ثمة صيحة أطلقها عظيم يدين له صدر الدين بالولاية، كأني بها، ترتاد في أعماقه على هذا النحو:

«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ أنت الذي تعرفت إلي في كل شيء، فرايتك ظاهرا في كل شيء»[1]

هل ثمة حاجة فعلا، لتقسيم الموجودات إلى قسمين حتى نعثر على واجب الوجود؟ وهل أن واجب الوجود من فصيلة الوجود على نحو، بحيث على الباحث عنه أن يكتشفه ضمن مئات الألوف من الموجودات الأخرى؟

---

(1) الأمين، محسن: مفتاح الجنات ج3 ص 443.

إن صدر الدين، تبعاً لأوليائه من الصِّدِّيقِين، لا يقبل ذلك إطلاقا. نراه يقيم برهان الصِّدِّيقِين بحسب توسعة الشيخ الرئيس، فيصيغه صياغة مختصرة، ويعلق عليه، إليك بيانه وتقييمه:

«إن الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب وممكن، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه، فلا بد من مرجح من خارج وإلا ترجح بذاته، فكان ترجحه واجبا لذاته، فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا، وكذا في جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا، هذا خلف. فواجب الوجود لا بد من وجوده، فإن الموجودات حاصلة، فإن كان شيئا منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مر بيانه. والدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا، مع أنه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان، ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لأنها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما. فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه.

وهذا مسلك أقرب المسلك إلى منهج الصِّدِّيقِين وليس بذلك كما زعم، لأن هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وهاهنا يكون النظر في مفهوم الوجود»[1].

إذن، الحكيم ومن بعده الشيخ الرئيس، نظرا في مفهوم الوجود وليس في حقيقته! فما يفهم من الوجود، وجداه إما أن يكون من ذاته وإما أن يكون من غيره! ولكنهما، كما يعتقد صدر الدين، كان الأجدر أن يتأملا حقيقة الوجود لأنها تساوق الغنى! ولكن، هل للوجود ثمة حقيقة؟ ما هي إذن؟ إن صدر الدين سوف يستند، كما سنجد، تماما على الوجود فحسب لتقويم برهان الصِّدِّيقِين، بل لبناء كل فلسفته.

2. بداهة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي

أولى صدر الدين، كما ألمحنا، للوجود كل اهتمامه، هو ذا يعلل لنا ذلك بقوله: **«فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها، فاتت عنه خفيات المعارف وخبيئاتها وعلم الربوبيات ونبوءاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»**[2].

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج 6 ص 26.

(2) الشيرازي، صدر الدين: المشاعر ص 4.

إذن، ومن الآن فصاعدا، سيكون التركيز على الوجود فحسب. وقبل أن يخوض صدر الدين غمار إثبات قاعدته المتينة: أصالة الوجود، قدم لها بتذكير بعض من الأحكام العامة والكلية لمفهوم الوجود نعرض منها حكمان فقط:

الأول: أن مفهوم الوجود غني عن التعريف، قال في المشاعر **«مفهومه أغنى الأشياء ظهورا ووضوحا.. لا يمكن تعريفه بالحد، حيث لا جنس له ولا فصل له، فلا حد له. ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له. فمن رام تعريفه فقد أخطأ، إذ قد عرفه بما هو أخفى منه.»**[1]

وقال في الحكمة المتعالية: **«لا أعرفَ من الوجود. فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشا.»**[2]

حقا، ليس بالإمكان تقديم توضيح لمفهوم الوجود، إذ يجب أن تكون المفاهيم التي نود أن نعرفه بها، أوضح منه، فهل ثمة مفهوم أوضح للذهن منه؟ ثم إن أي مفهوم نود استخدامه لهذا الغرض، يجب أن ندرك وجوده أولا، فيجب أن ندرك معنى الوجود قبله، إذن كيف، والحال هذا، يمكننا العثور على مفهوم نستطيع عبره التعرف على الوجود؟

هذه الحقيقة، أشير لها في بداية الحكمة كالتالي: **«مفهوم الوجود مفهوم بديهي معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر فلا معرف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرِف أجلى وأظهر من المعرَف»**[3].

والثاني: أن مفهوم الوجود، مفهوم واحد، متحقق في الذهن يشمل سائر الواقعيات وينطبق عليها. يعبر عنه **«بالمشترك المعنوي»**.

يقول صدر الدين في حكمته المتعالية: **«مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ.»**[4]

فالمفاهيم، تارة مشتركة فيما بينها باللفظ فحسب، كما في لفظة «العين» التي تطلق على الباصرة وتطلق على النابعة مع ما بين الواقعتين من فرق، وبالمقابل، فثمة

(1) المصدر السابق ص 6.
(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 26.
(3) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة ص 11
(4) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 35.

مفاهيم مشتركة في المعنى تطلق على واقعيات عدة، على سبيل المثال لفظة «الحيوان» الذي يطلق على العديد من أنواعه. فهل الوجود مشترك لفظي أم مشترك معنوي؟ ساق الطباطبائي دليلين يريد بهما إثبات اشتراك الوجود المعنوي، يجدر للقراء الإطلاع عليهما:

الأول: قال **«لو لم يكن للوجود معنى واحد بل كان مشتركا لفظيا متعددا معناه بتعدد موضوعاته لتغير معناه بتغير موضوعاته»**[1]

والثاني: قال **«ومن الدليل عليه أن العدم يناقض الوجود وله معنى واحد إذ لا تمايز في العدم فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد وإلا ارتفع النقيضان وهو محال»**[2].

فالدليل الأول، ناظر إلى ثبات معنى الوجود وأنه لا يصاب بأدنى تغير عندما يطلق على مختلف الواقعيات، وهي خاصية يفقدها المشترك اللفظي الذي يتغيَّر معناه بحسب تغير الواقعيات فيما بينها. تماماً كما هو الحال عندما نطلق لفظة العين على كل من الباصرة والنابعة، فالمعنى يتغير بحسب تعدد موضوعاته. أما الوجود، فلا يتغير مهما تعددت الموضوعات وكثرت.

أما الدليل الآخر، فناظر إلى التناقض الصارخ والواقع بين الوجود وبين العدم. فالوجود والعدم كالإيجاب والسلب، نقيضان حتما. بيد أن للعدم معنى ثابتاً وواحداً لا كثرة فيه، إذن توجب أن يكون للوجود، معنى ثابت وواحد أيضا حتى يتحقق التناقض بينهما.

المحصلة التي ننتهي إليها من هاتين المقدمتين: أن لدى الإنسان إدراك بديهي وواضح لمعنى الوجود، ولا ثمة سبيل لتعريفه إذ لا أعرف وأوضح منه. وأن هذا المفهوم، يستطيع أن يستوعب كافة الواقعيات، مهما كثرت الفوارق بينها، إذ بالنتيجة، تجتمع كلها في شدة سعته. ومع أنه، كالغابة الهائلة التي تأوي آلافا من النباتات والحيوانات والطيور وغيرها، تظل مع ذلك «غابة» لا تتنازل عن معناها لأجل خاطر أية واقعية تقطنها. كذلك الوجود، فهو لا يزال يحتفظ بمعناه، يأبى عن التنازل عنها فلا يتغير بتغير الواقعيات واختلافها في أعماقه.

هذان حكمان من أحكام مفهوم الوجود، نقلهما الشيرازي في الحكمة المتعالية دون أن يكون هو المبتكر لهما، فالمسألتان ضمن المجموعة الضئيلة التي حقق فيها

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة ص 12.

(2) المصدر السابق.

الفلاسفة ما قبل الإسلام[1]، وذكر صدر الدين أيضا، إضافة إلى هاتين المسألتين، بعضا آخر منها، إلا أنه في مشاعره ركز على الحكم الأول فحسب، وتوجه صوب إثبات أصالة الوجود.

إلا أن ثمة مسألتين نجد لزاما علينا تقديمهما، الأولى نخصصها لبيان موقع مفهوم الوجود في الذهن البشري بجانب المفاهيم الحاكية عن الوقائع المختلفة. وهي مقدمة نجزم أنها ستقدم للقراء عونا كبيرا لفهم المسألة الفلسفية الأساسية في أطروحة صدر الدين.

أما المقدمة الأخرى، فسوف نخصصها لعرض لمحة تاريخية عن مسيرة هذه المسألة في الفلسفة. أما ما يترتب على ثبوت أصالة الوجود، فسوف نعرضها في ختام الفصل.

3. عروض الوجود للماهية في الذهن البشري

يمتلئ الذهن البشري بقدر هائل من صور الواقعيات التي تحيط به في مسيرة حياته، لدرجة يذهل المرء عن سعة هذا الذهن الذي سقطت عنه التخوم، فغدا بلا حدود. والأعجب أن وعاءه لا يخلط ولا يمزج الأشياء ببعض كما يمتزج الماء بالزيت في أواني الطهو! وقد سبق منا إثبات تجرد المدركات الذهنية بأربعة من البراهين الحاسمة، فهل لا زلت متذكراً لها أيها القارئ؟[*]

لنلقِ نظرة في عمق هذا الوعاء، ولنرَ حال ذلك الكم الهائل من الوقائع بمفاهيمها وصورها، ألسنا نلاحظ، أن مفهوم كل واقعية غير ممتزج بمفهوم واقعية أخرى على الإطلاق؟ نعم، فالمفاهيم والصور الذهنية والمعبرة عن الواقع الخارجي، كل منها يحكي فحسب عما يتعلق به من مصداق وواقعية. لا ثمة خلط بينها. فمفهوم الحلاوة لا يعبر إلا عنه ولا يمتزج مع مفهوم الملوحة إطلاقا. وصورة السماء تعبر عنها فحسب، ولا علاقة لها بصورة الأرض. كل مفهوم لا يجامع الآخر.

وفي الوقت ذاته، فإن كافة تلك الصور والمفاهيم، لا تعبر عن مفهوم «الوجود»! هنا قد نطلب من القراء بذل المزيد من الانتباه والتركيز حتى لا تفوتهم الإشارة. فكما أن مفهوم الخشب غير حاكي عن مفهوم الحديد، كذلك فإن كلا المفهومين لا يحكيان عن وجودهما إطلاقا.

---

(1) مطهري، مرتضى: محاضرات في تاريخ الفلسفة. مصدر سابق. ص 100.

(*) راجع ص 186 من الباب الثالث.

لنفترض أنك الآن قد سمعت حديثاً عن مسجد «المضمار»[1]، فسوف ينتقل هذا الحديث عن المسجد المذكور إلى ذهنك ليحتل موقعا فيه. ولكنه هل حمل معه وجوده؟ أم ظل معلقا لست تدري إن كان ذلك المسجد موجوداً حقاً أم لا؟ حتما سيظل حكمك بوجود مسجد المضمار فعلاً معلقا إلى أجل غير مسمى ما لم تحمل عليه الوجود فتقول: ذلك المسجد موجود حقاً!

لعله توضّح لنا الآن، أن المفاهيم والصور الحاكية عن وقائعها الخارجية، لا تحكي عن وجودها إطلاقا. فالوجود مفهوم غير كامن في تلك المفاهيم والصور. بل لا بد من حمل الوجود عليها حتى نقر بتحققها وإلا فلا. إذن، سوف نطلق من الآن فصاعدا لفظة الماهية على سائر تلك الواقعيات الموجودة في أذهاننا ودون أن تحكي عن الوجود، ونسجل ملاحظتنا عما مر: **أن ثمة تغايراً بين مفهوم الوجود وبين مفهوم الماهية، فالأول مستقل تماما عن الثاني.**

تسوق الدراسات الفلسفية، أدلة تبرهن على أن الوجود والماهية ليسا شيئا واحدا، إلا أن فحوى تلك الأدلة لا تتجاوز التنبيه، وإلا فالمسألة تبدو جد واضحة كلما أمعنا فيها. فلننظر لبعض من تلك الأدلة كما سطرها الطباطبائي في بداية الحكمة:

الأول: «أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عينا أو جزءاً لها لم يصح ذلك لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه»[2].

لقد أوضحنا ذلك قبل حين، فنحن نستطيع سلب الوجود وعدم إضفائه على الماهية، وهذا يعد دليلا على أن الوجود ليس عين الماهية، وإلا لما أمكن سلبه عنها إطلاقا. لننظر في تعريفنا للإنسان أنه حيوان ناطق، فإن سلبنا عنه «الحيوان الناطق» لزحزحت إنسانيته وتعرضت للنفي، في حين، نرى أننا نحذف الوجود عن الماهية فنقول: العنقاء غير موجودة. أليس هذا يدل على أن الماهية ليس الوجود جزءاً منها؟

الثاني: «وأيضا حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل فليس عينا ولا جزءاً لها لأن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل».[3]

---

(1) مسجد المضمار يقع في ولاية سمائل في سلطنة عمان، بناه الصحابي الجليل مازن بن غضوبة، وهو أول رجل أسلم من أهل عمان. راجع: عمان 97. ص 87. إصدار وزارة الإعلام في سلطنة عمان.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة ص 13.

(3) المصدر السابق ص 13.

إن قالوا لك، أن المهدي الموعود في آخر الزمان، موجود الآن، لسألت عن الدليل على هذا المدعى، فتصورك للمسألة لم يكن كافيا لاتصافه بالوجود. إذن ثمة دليل تحتاجه الماهية لأن يثبت وجودها، فإن كان الوجود شيئا ذاتيا فيها لارتفعت الحاجة لتجشم دليل.

الثالث: «وأيضا الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود عينا أو جزءاً لها استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.»[1]

أحقا يحتاج البيان المار إلى ثمة شرح؟ نحسب أنه في غاية من الوضوح. فالماهية بإمكانك أن تصفها بالوجود، كما يمكنك أن تلقي بها في مهاوي العدم، فإن كان الوجود عين الماهية لعجزت عن حمل العدم عليه حتما.

4. غرض المسألة وتاريخها

نستطيع، مبدئيا، ومن خلال ما مر، أن نشخص القصد الذي تود مسألة **«أصالة الوجود»** أن تحققه. فإذا كان بإزاء كل واقعية تطرأ على الذهن، ينشأ مفهومان اثنان، أحدهما يحكي عن الواقعية، والآخر يحكي عن وجودها، فمفهوم الماهية يحكي عن خصوصيات الشيء ومشخصاته المميزة له عن غيره، بينما يحكي مفهوم الوجود عن تحقق الشيء وواقعيته، فهنا يفسح المجال، وبصورة مؤكدة، للتساؤل التالي:

هل أن ثمة واقعيتين في الخارج ترجمهما في الذهن كل من مفهوم الماهية ومفهوم الوجود؟ أم أن ثمة تحققاً وواقعية واحدة فحسب وعليه فإن مفهوما واحدا فحسب أيضا، يحكي عن متن ذلك الواقع وتحققه، بينما ينتزع الآخر منه؟

وبعبارة أدق: هل إن الواقع الخارجي، مصداق لمفهوم الماهية أم هو مصداق لمفهوم الوجود، أم هو مصداق لكليهما؟

دعونا نحاول مجددا كشف النقاب عن الغرض من طرح التساؤل المذكور: لنشخص الواقع الخارجي ولنرَ إن كانت الأشياء مركبة من الوجود والماهية، فماذا نجد؟ لا ثمة أدنى تركيب من هذا النوع على الإطلاق. ولكن الوضع اختلف في عالم الذهن! إذ لكل واقعة ندركها يبتكر الذهن لها مفهومين: أحدهما يحكي عن خصوصيات وجوده وميزاته الخاصة به، والآخر يحكي عن تحققه! والعجب أن كلا

---

(1) المصدر السابق ص 13.

من المفهومين لا يدلان على بعضهما، فالماهية عاجزة عن أن تدل على وجودها، والوجود لا شأن له بغيره!

أمام هذا الوضع، لا بد وأن يكون مفهوما واحدا فقط هو الحاكي عن الواقعية الخارجية والآخر منتزع منه وتابع له. فلو فرضنا أن ظاهرة ما أوجدت في أذهاننا مفهومين عنها لا يدلان على أي منهما، خذ على سبيل المثال: البياض والسواد، فمن الضروري أن يكون أحد اللونين فحسب حاكي عن الظاهرة إذ لا يمكنهما معا أن يحكيان عنها لأن كل منهما يخالف الآخر.

فهل إن مفهوم الماهية هو الحاكي عن الواقع الخارجي، وما الوجود إلا فكرة ذهنية ننتزعها لمشاهدتنا للماهيات؟ أم أن الحقائق الخارجية مصاديق لمفهوم الوجود وما الماهيات إلا حدود الوجود ولباسها الذي يظهر به؟

تلك هي المسألة.

أما تاريخها، فيجب القول، صراحة، إن ظهور المسألة على هذا النحو، وبشكلها الحالي، بحيث يضطلع الجهد الفلسفي للتفكيك بين الماهية والوجود بغية إثبات الأصالة لأحدهما والتبعية للآخر، فقضية لا أثر لها قبل عصر المير داماد أستاذ صدر الدين.

وبعبارة أخرى: إن ضمن المسائل الفلسفية التي حققت فيها الفلسفة، لا ثمة أثر أو خبر عن مسألة تريد أن تعين أحد المفهومين الذهنيين المعبرين عن الواقع الخارجي دون الآخر، وهما مفهوما الماهية والوجود، وتحشد لهذا الغرض أدلة وبراهين! هذا ما قبل عصر الداماد كما أسلفنا.

إلا أن ذلك لا يعني أن القول بحقيقة الوجود وواقعيته، وإن شئت قلت: أصالته، أو حقيقة وواقعية الماهية وأصالتها، لم يكن له أثر. كلا، وإليك ما نعنيه بالدقة:

في القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر مفكر في بلاد اليونان حمل هاجس مسألة الوجود بصورة غير مسبوقة، تعرف القراء عليه خلال الباب الثاني، أعني **«بارمنيدس»**(*).

لقد أمعن بارمنيدس في الوجود أيما إمعان، فخرج يصيح:

«تعال وأصغ، ثم احمل كلماتي إلى كل صوب، إن طريقي الاستطلاع الوحيدتين اللتين يمكن إدراكهما هما: الطريق الأول طريق الوجود الذي

(*) راجع ص 115 من الباب الثاني.

يستحيل أن لا يوجد، وهي طريق الإقناع التي تتولى أمر الحقيقة، والطريق الثانية هي طريق العدم التي ينبغي أن لا توجد، تلك لعمري هي الطريق التي لا يمكن التفكر فيها.لأنك لن تستطيع قط معرفة ما لا يوجد أو تنطق به، لأن ما يوجد وما يعرف واحد قطعا»[1]

إذن، الوجود هو الموجود وهو الواقع، والعدم لا شيء فلا واقعية له. والفكر قائم على الوجود فلولا الوجود لما وجد الفكر لأن شيئا لا يوجد خارج الوجود. ثم أضفى بارمنيدس على الوجود مجموعة من الصفات الميتافيزيقية من قبيل: أن الوجود واحد، غير متحول، لا بداية له ولا نهاية.

أما غير الوجود، فهي الأشياء التي تتحول وتتغير ولها بداية ونهاية فهي وهم لا أكثر، من قبيل الزمان والحركة. فهذه تلقطها أفكارنا بسبب حواسنا الخادعة، فيجب أن لا نلتفت لها.

إذن، ليس التفكير في الوجود بل ليس القول في واقعيته وأنه الحقيقة فحسب، من مختصات العصور المتأخرة للفلسفة. فلقد رأينا كيف أن بارمنيدس قد أضفى على الوجود صفات من قبيل الوحدة والثبات والأزلية والأبدية، وغاية ما يمكن قوله: إن المسلك الفلسفي الذي سلكه بارمنيدس لا أثر فيه لدوران الحقيقة بين الوجود والماهية.

لسنا الآن بحاجة إلى مزيد من البحث في تاريخ الفلسفة حتى ندلل القراء على أن التحقيق في الوجود والقول بواقعيته غير مختص إطلاقا بعصر صدر الدين أو بفلسفته.

أما إن أردنا التدليل على أشهر الاتجاهات الإسلامية التي تسبق القول بأصالة الوجود وتمهد له، فلا بد من ذكر محي الدين ابن عربي، فقد أقام أطروحته الفلسفية العرفانية على أن الوجود هي الحقيقة والواقع.[2] فقد ساوى ابن عربي الوجود بذات الإله، أما غيره فلا حظ له من الوجود فالعالم وهم وظلال ليس إلا.

نعم، لا أثر في فلسفة ابن عربي للواجب والممكن، ولا الوجود أو الماهية. وإنما ثمة وجود هو الحقيقة، وغيره ظله على النحو الذي لا يكون له شيئ من الوجود والتحقق. فأطروحة محي الدين ليست ببعيدة كثيرا عما انتهى إليه بارمنيدس.

ولعل أقدم جذر لأصالة الوجود يكمن في فلسفة الحكيم الفارابي وبالتحديد

---

(1) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص 39.

(2) مطهري، مرتضى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية. مصدر سابق. ص 101.

عندما أعلن أن الكلي الطبيعي تشخصه يكون بالوجود[1]، يتبعه من بعده الشيخ الرئيس وشارحه الفذ نصير الدين الطوسي، فهناك أيضا نلمس اعترافا تاما بحقيقة الوجود وواقعيته، ليس على النحو الذي ذهب إليه ابن عربي. فهناك واقعية على مستوى واجب الوجود، وكذلك ممكن الوجود.

أما مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فلم تكن قد نضجت في ذلك العصر بعد حتى يفرد لها بحث مفصل، إلا أنه من الإنصاف القول بأن ثمة كلمة أطلقها الشيخ الرئيس، تحمل قصوى الدلالة على أنه كان يرى أن الوجود هو الأصيل دون الماهية، وتلك الكلمة هي قوله:

«لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود غير الوجود.»[2]

إذن الوجود هو الأسبق، والماهية التي تستند عليها سائر الصفات الأخرى، تستند هي على الوجود. هذا الذي كان يعتقده الشيخ الرئيس.

وإذا كانت قريحة الشيخ الرئيس قد كشفت عن اعتقاده في أصالة الوجود، لكنه، ولأن القضية لم تكن قد تمثلت على نحو بحيث يتوجب على الفيلسوف أن يمارس التفكيك بين الوجود والماهية، ويضع لكل منهما أحكامه الخاصة به، نراه ومع أن أكثر مباحثه الفلسفية قائمة على أصالة الوجود، إلا أن ثمة مباحث أسندها الشيخ الرئيس على القول بأصالة الماهية[3]، ولعل بعدم انتباه منه لذلك.

أما صدر الدين، ففي الوقت الذي عزا ذهول ابن سينا عن إيجاد الحلول النهائية للمسائل الفلسفية المعلقة إلى عدم تحقيقه في الوجود بصورة أعمق، فقد رأى أن كثرة انشغال الشيخ وفي أكثر من علم، حال بينه وبين بذل المزيد من التعمق في قضية الوجود.[4]

كان لظهور شهاب الدين، مؤسس فلسفة الإشراق، الدور الأكبر في صياغة قضية أصالة الوجود على النحو الذي سنراها فيما بعد لدى المير داماد ومن بعده

---

(1) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة ج1 ص 48.
(2) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج3 ص 36
(3) مطهري، مرتضى: محاضرات في تاريخ الفلسفة الإسلامية. مصدر سابق. ص 101.
(4) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج9 ص 119. انظر تعليق السبزواري على المتن.

صدر الدين. ذلك لأن شيخ الفلسفة الإشراقية كان يرى أصالة الماهية سلفا دون أن يقيم أدلة عليها، فهو لم يكن بصدد البحث عن أن أيهما هو الأصيل، بل افترض من الوهلة الأولى أصالة الماهية، ولم يعد أمامه مجالا عندئذ أن يقول بأصالة الوجود[1]، ولكن ثمة عبارات له تدل على أنه استبصر آخر الأمر بخطأ مذهبه، من قبيل قوله: **«إن النفس وما فوقها إنيات صرفة ووجودات محضة»**[2].

إلا أن أصالة الماهية كادت أن تكون عصر ذاك مطبقة، إلى أن تصدى لدحضها أبو حامد الأصفهاني المعروف بتركة، من خلال تصنيفه لقواعد التوحيد، وتبعه في الرد عليها شارح القواعد صائن الدين علي بن تركة، وذلك في شرحه المسمى بتمهيد القواعد[3]، إلا أن الحظ كان حليف صدر الدين وحده لحل الشبهة.

إذن، تهيأ المبحث منذ عصر شهاب الدين المقتول، فهوذا المير داماد يعلن أن الممكنات مركبة من حيثيتين إحداهما الماهية وهي الأصيلة والأخرى هي الوجود[4]، وبذلك فإن مسألة أصالة الوجود تتخذ شكلها الفلسفي من هنا.

ولكن، هل أن المير داماد كان بصدد إثبات أصالة الماهية بمقابل أصالة الوجود؟ الأمر يبدو خلاف ذلك، فثمة كلمة تفوه بها في القبسات تدل صراحة على توجهه نحو القول بواقعية الوجود وتأصله، يقول: **«الوجود في الأعيان هو التحقق المتاصل في متن الواقع خارج الأذهان»**[5]، مما يدل على أن المسألة وحتى لآخر لحظة لم تكن بنحو قضية يجب أن يثبت واقعية أحد طرفيها.

ويأتي صدر الدين ليجد أن الأجواء مهيأة للبحث في المسألة. ومع أنه في البدء سلك طريق أستاذه ودافع بقوة عن أصالة الماهية إلى أن تبين له خلاف ما ذهب إليه، فتبنى نظرية أصالة الوجود، وحقق فيها حتى تمكن من حشد الأدلة عليها، هو ذا يقول:

«وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافا بيِّنا أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتاصلة الواقعة في العين».[6]

---

(1) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة ج1 ص 45 ترجمة: مالك وهبي.

(2) الأملي، حسن حسن زاده: تعليقات على الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج1 ص 66.

(3) المصدر السابق ج1 ص 66.

(4) مطهري، مرتضى: محاضرات في تاريخ الفلسفة الإسلامية. مصدر سابق. ص 100.

(5) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة. ج1 ص 21.

(6) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 80.

الخلاصة:

1. مسألة أيهما هو الأصيل: الماهية أم الوجود، فلا أثر لها قبل عصر المير داماد إطلاقا. بل لم تكن على هذا النحو حتى عصر شيخ الإشراق شهاب الدين.

2. شيخ الإشراق مهد لها حقيقة، إذ كان معتقدا بأصالة الماهية وجمع أدلة على اعتقاده ذاك، فهو أول من تفوه بأصالة الماهية، ولعل صاحب توحيد القواعد وشارحه هما أقدم من حاولا الرد على ذلك.

3. كون الوجود أصيلا وحقيقة وواقع، فقد أعلنه لأول مرة بأسلوب فلسفي بارمنيدس الإيلي. ولكن لا على نحو تغدو الماهية حينئذ اعتبارية، فمذهبه الفلسفي لم يكن بصدد إثبات أصالة وواقعية أحد المفهومين.

4. أشهر الفلاسفة، سيما أرسطو والفارابي وابن سينا كانوا على القول بواقعية الوجود حتى في الممكنات، أما لأن بعض مباني فلسفتهم كانت تستند على القول باعتبارية الوجود، فذاك لأن التحقيق في هذه المسألة لم يكن قد نضج بعد.

5. لمير داماد محاولات لأجل صياغة الموضوع على هذا النحو، فقد لزم جانب أصالة الماهية، مع أن بعض كلماته تدل على خلاف ذلك.

6. صدر الدين هو أول من أثبت أصالة الوجود وعلى نحو من الاستحكام المنطقي وبذلك فقد مهد لأرضية فلسفية جديدة.

ذاك ما تيسر لنا بيانه مقتضبا عن تاريخ هذه المسألة. **ولمطهري** في محاضراته كلام يسلط فيه الضوء على الأسباب التي مهدت إلى التفكير في هذه المسألة، حصرها في سببين فقط هما:

1. ممارسة المتكلمين لمباحث الفلسفة.

2. العرفاء من أمثال ابن العربي وأطروحتهم الفلسفية[1].

إلا أن نظرية أصالة الوجود، وبالنظر إلى ما تقدمه من حلول حاسمة لمسائل ظل الفكر يبحث فيها منذ الأزمنة الغابرة، تأتي إذن استجابة ملحة لحاجات العقل وقتما دفعته طبيعته نحو آفاق الألوهية، لذا من الصعوبة بمكان حصر أسباب نشوئها في تلك فحسب، وإن لم نكن نملك لتلك اللحظة ما نستطيع إبداءه كدليل على زعمنا.

---

(1) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة. مصدر سابق. ج1 ص 44.

5. براهين إثبات أصالة الوجود

هل القراء في حاجة إلى أن نذكرهم بغرض المسألة وما تسعى لأجله، أم أن ما مضى كان كافيا؟ حسنا، لن نخسر شيئا إن أضفنا بعضا من كلمات أخريات، إرضاء لخواطر قرائنا الطيبة فنقول إذن: إننا تجاه أية واقعية، ننتزع مفهومين أحدهما يمثل جوابا لسؤال عما هو! ويصف لنا خصوصياته ومميزاته. أما الآخر فيحكي عن وجود الشيء. والأول أسميناه بالماهية، أما الآخر، فالوجود.

ونود أن نكتشف الآن، إذا كان مفهوم الوجود هو المترجم للواقع الخارجي أم أن الماهية لها شرف ذلك. فهل في الخارج «ماء» و «تراب» و «هواء» وذهننا قام بانتزاع صفة «الوجود» منها، أم أن في الخارج وجوداً، وقد شخصه الذهن بميزاته فعرفه «ماء» وعرفه «ترابا» وعرفه «هواء»؟

وبعبارة أخيرة: كما أن في ذهننا مفهوماً عن «الحيوان الناطق» وله في الخارج مصداق، فهل لمفهوم «الوجود» في الخارج مصداق وحقيقة أيضا؟

أصالة الماهية تقول: هناك في الخارج أشياء وماهيات متحققة وموجودة، والذهن عندما أدرك تحققها ووجدها، انتزع مفهوم الوجود. تلك هي كل القصة! أما نظرية أصالة الوجود فتقول: إن في الخارج وجوداً متحققاً ينطبق عليه ما في الذهن من مفهوم الوجود، والذهن، أيضا، انتزع مفاهيم أخرى من الوجود المتحقق فالماهيات، بموجب أصالة الوجود، تغدو حدود الوجود وشبحه الذهني.

يدعو الشيرازي إلى تأمل حقيقة الوجود لمعرفة أصالته وواقعيته، للنظر إلى أول دليل يسوقه لذلك، يقول:

«البرهان الأول»:

«لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة إن الوجود هو الموجود».[1]

وصاغ في المشاعر دليله هذا على النحو التالي:

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 38.

«إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، وغيره أعني الماهيات به في الأعيان لا بنفسها.»[1]

إذن، الدليل المذكور يستند على مقدمة واحدة فسحب، وهي تحديد مصدر ظهور آثار الشيء، فإذا تبين أنه الوجود، ثبتت واقعيته وأصالته. والمقدمة تكاد أن تكون بديهية، إذ لدينا الآن «**وجود**» الشيء، و «**ماهيته**»، ولا ريب أن منشأ الآثار تترتب على وجود الشيء لا على ماهيته، خذ على سبيل المثال «**الهواء**» فآثاره ولوازم وجوده مترتبة، وناشئة لأنه «هواء» أم لأنه موجود ومتحقق؟ لا شك في أن ترتب الآثار وظهورها راجع إلى تحقق الشيء ووجوده.

فالأمر إذا كان كذلك، فكيف يغدو الوجود فكرة ذهنية لا قوام لها في الخارج مع أنه هو المسؤول عن بروز آثار الشيء وتحققه؟ لنصب البرهان في صورة القياس الاستثنائي التالي:

لو لم يكن الوجود أصيلا لامتنع ظهور أي أثر من آثار الماهية ولوازمها ولكن الآثار ظاهرة، إذن الوجود أصيل ومتحقق.

شارح الحكمة المتعالية، ابتكر لمسألة نشوء الآثار وترتبها على أصالة الوجود وتحققه، عنوانا أسماه «**منبع كل شرف**»[2]، ويريد به أن سائر الآثار المتحققة تنبع من الوجود وليس عن غيره، إذ غيره «عدم»، فإذا كان الوجود ذاته فكرة ذهنية محضة، آنئذ، من أين تتحقق الآثار وعلى ما تترتب؟

«البرهان الثاني»:

قال في المشاعر تحت عنوان: **«الشاهد الثاني»**:

«إن من البين الواضح أن المراد بالخارج والذهن في قولنا «هذا موجود في الخارج» و «ذاك موجود في الذهن» ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أن له وجودا يترتب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصُّل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 9.

(2) السبزواري، هادي: غرر الفرائد ص 4.

الماهية قد تكون متحصلة ذهنا وليست بموجودة في الخارج.»[1]

يرتكز الدليل التالي على مقدمتين، **الأولى**: أن الأشياء لها موقعان تتواجد فيهما، الأول هو الواقع الخارجي والآخر هو الواقع الذهني. والمقدمة **الثانية** هي أن وجود الماهيات في الخارج يكون بنحو تستلزم آثارا، بينما الأمر على خلاف ذلك في عالم الذهن! رباه كم سيكون الأمر مؤلما إن كانت الماهية غير فاقدة لآثارها في عالم أذهاننا!

والآن، أين يكمن الاختلاف بين نحوي الوجود: الواقع الخارجي أم الواقع الذهني؟ فهل هو كامن في الماهية أم في الوجود؟ إن الشجرة التي شاهدناها في الواقع الخارجي، نبت لها وجود في أذهاننا، فهي في الذهن مطابقة للتي هي في الخارج. إذن لا ثمة اختلاف من هذه الجهة، أعني جهة الماهية. نعم، الفرق يكمن في أن الآثار من قبيل روائح الأغصان، فهي في عالم الذهن «غير موجودة».

هل يتفق القراء معنا، أن الماهية متحققة في الموقعين، إلا أن نحو وجودها في الخارج غير نحو وجودها في الذهن؟ حسنا، إذا كان الوجود محض فكرة، ومفهوم تم استخراجه من الماهيات، دون أن يكون له مصداق وواقع وتحقق وأصالة، حينئذ لن يكون جديرا بأن يتحمل مسؤولية فقدان الماهية لآثارها في الموقع الذهني! فإن كانت الماهية أصيلة، لوجب لآثارها ولوازمها الذاتية أن تصاحبها أينما ذهبت، ولرافقتها مشخصاتها في رحلتها إلى عالم الذهن. لكن تلك المشخصات والمميزات لا نرى لها أثرا هناك! لقد أبقتها الماهية في الواقع الخارجي وتملصت من لوازمها الذاتية ورحلت صوب الذهن دونها.

ألا يدل هذا على أن الماهية ليست بمتأصلة حقيقة، وأنها تبع للوجود، الذي يتحمل مسؤولية هذا الاختلاف الواقع بين العالمين؟ لنصب البرهان في قياس استثنائي:

«لو كانت الماهية أصيلة لتواجدت في الذهن بمستلزماتها وآثارها، لكنها في الذهن نفقدها بالمرة، إذن ليست للماهية أصالة».

ساق العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة هذا الدليل بالنحو التالي:

«الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها وتوجد بعينها بوجود ذهني _ كما سيأتي _ فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود

---

(1) المصدر السابق ص 12.

هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية وهي محفوظة في الوجودين لم يكن فرق بينهما والتالي باطل فالمقدم مثله».[1]

«البرهان الثالث»:

قال في المشاعر:

«انه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والإنسان ماش، لأن مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما وماهية، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد.

وإلى هذا يرجع ما قيل إن الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهية، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مر، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: إن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل، ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمرا انتزاعيا، يكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيات.

وإذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء والحمل الأولى الذاتي فكان الحمل منحصرا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى.»[2]

نستميح الإذن من قرائنا الأعزاء، لأن نستفيض قليلا في تسليط ضوء البيان للمقدمة الأساسية التي يستند عليها البرهان المذكور، والمقدمة تلك تتعلق بكشف حقيقة العلاقة الموجودة بين «**الموضوع**» و «**المحمول**».

لنتناول ماهيتين، «اللهب» مثلا، و «اللون الذهبي»، فالماهية الأولى تغاير الماهية الثانية، وهذا شأن الماهيات بأسرها، إذ كل واحدة منها غير الأخرى. والآن لنوجد حملا حقيقيا بين الماهيتين المذكورتين: اللهب واللون الذهبي، فنقول: **«اللهب ذهبي اللون»**، فاللهب هو **الموضوع** واللون الذهبي هو **المحمول عليه**.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة ص 15.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 13.

لعله قد تبين جيدا أن الحمل قوامه من أمرين: **الأول**: وجود الموضوع والمحمول. **والثاني**: أن ثمة اتحاداً لا بد من فرضه بينهما وإلا امتنع الحمل تماما.

حسنا، لعلنا عندما نريد أن نحمل «**الحيوان الناطق**» على «**الإنسان**» فسوف نلاحظ أن بين مفهوم الماهية الأولى وبين مفهوم الماهية الأخرى نوعاً من الاتحاد والاشتراك، وقد أطلقوا على هذا النوع من الحمل اسم «**الحمل الأولي**». ولكن لا نرى لذلك أثرا فيما إن أردنا حمل «**اللون الأسود**» على «**الدخان**». فهذا النوع من الحمل، ويسمى «**الحمل الشايع الصناعي**» لا توجد ثمة وحدة أو اشتراك بين الموضوع والمحمول!

والآن، لنتساءل: ما هي جهة الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الحمل الشايع الصناعي؟ أهي الماهية؟ كلا حتما! إذ المغايرة صارخة بين ماهية ألسنة اللهيب وبين اللون الذهبي، فكيف إذن تحقق الحمل بينهما، سيما وأن هذا الوحدة بينهما حقيقية ومتحققة في الخارج وعلى صفحة الوجود؟

هنا، لا بد من القول إن الوجود هو جهة الاتحاد بين الموضوع والمحمول فلا بد إذن من فرض أصالته وإلا فما هو اعتبار محض وفكرة لا قوام واقعي لها ليس من شأنه إذن أن ينشأ الوحدة الحقيقية على الإطلاق. لنصب الآن ما مر في شكل قياس استثنائي:

لو لم يكن الوجود أصيلا لأمتنع تحقق الحمل الشايع الصناعي منه، ولكن هذا الحمل متحقق حتما، إذن: الوجود أصيل حقا.

إن أحب القراء الرجوع إلى كلام الشيرازي فنحن نجزم باستطاعتهم فهم مراده بتمام الوضوح، وإلا فإن العلامة الطباطبائي صاغ البرهان ذاته وبصورة موجزة ودقيقة في بداية الحكمة إذ قال:

«الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود والضرورة تقضي بخلافه فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات والماهية موجودة به.»[1]

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة ص 15.

«البرهان الرابع»:

قال في المشاعر:

«لو لم يكن الوجود موجودا، لم يوجد شيء من الأشياء وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم. بيان الملازمة: أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجودا في ذاته لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإن ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجودا ولا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق هاهنا موجود؟»(1).

يستند تقرير البرهان على مسألة مفادها: أن الماهية عارية عن الوجود وأنها لا تستوجبه بذاتها لذاتها. ولكي نتأكد من الدعوى تلك، يلزمنا أن نشخص الماهية لنرى إن كانت تستلزم الوجود أم لا. فلنفتش في ماهية «الإنسان» إذ هي الأقرب لنا من غيرها، ترى هل عثرنا على مفهوم «الوجود» مطوي في إحدى زواياها؟ لقد عثرنا على كم من المفاهيم فعلا كانت مطوية في أعماق تلك الماهية، من قبيل كونه جسم، وذي أبعاد، وكونه جوهر، وحساس، ولكن لا أثر لمفهوم الوجود إطلاقا. إننا إذن، ولكي نثبت أن الماهية الإنسانية موجودة، لا بد أن سحب الوجود عليها وضمه معها، حينئذ فحسب يثبت وجوده وإلا فلا.

والآن، إذا قيل إن الوجود أيضا حاله كالماهية أو أخس بدرجة، فكيف تحقق شيء إذا؟ وبما أن الماهية عاجزة عن أن تثبت وجودها، لا بد من القول بأصالة الوجود وأنه هو المتحقق بالذات، والماهية تبعا له تتحقق.

تلك كانت الأدلة التي انتقيناها من مجموع ثمانية عرضها صدر الدين في مشاعره. وقد استطاعت هذه الأدلة أن تؤسس أصالة الوجود على قاعدة من البرهنة المحكمة قد أطلعنا القراء عليه توا. فلقد ثبت الآن، أن ثمة حقيقة وواقعية هي الوجود، وقد تخفت في زي ماهيات هائلة لا حصر لها.

ولكن أيطفئ ذلك ألسن الأسئلة التي غدت الآن أشد من ألسن السعير، تطلعا نحو الحقيقة؟ حتما المسألة لا يمكنها أن تنتهي هنا، ولسنا بمغفلين حتى ندعها تتملص

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 13.

عن مسؤولية صياغة رؤية سليمة وواضحة بالإجابة على سائر الأسئلة التي تقف في طريقها، لذا فعمل الشيرازي لعله يبدأ من هاهنا لا أن ينتهي إلى هاهنا!.

علينا أن ننظر إليه بصمت، وهو يجهد أولا لإزاحة الاعتراضات التي أثيرت على إرسائه لقاعدة أصالة الوجود. ولندعه، ثانيا، يشرح لنا نوع الوحدة التي أثبتها للوجود، ذاك الذي يظهر كثيرا جدا وفي شتى ألوان الماهية.

ولن تنتهي القصة عند ذلك الحد. إذ عليه، وثالثا، أن يبين لنا كيف يعرض الوجود للماهية، وبم يتخصص وكيف؟ وأخيرا، ستقع عليه مسؤولية النهوض ببيان خصائص ذاك الوجود الأصيل بعد أن تم تفكيك حقيقته عن الماهية وبيان خصائص الماهية أيضا.

نعم، سيقوم صدر الدين بواجباته تجاه أطروحته خير قيام، وسيساعده بناؤه، بل لنقل إثباته، لقاعدة أصالة الوجود أيما مساعدة، ذلك لأن:

«البناء الأنطلوجي الذي شيده ملا صدرا، على الرغم من أنه ينتهي إلى وصل الموجود العياني بالموجود الماورائي، فإنه كان قد خطا خطوة جبارة على سبيل التفكير الموضوعي للعالم. فأصالة الوجود كانت قد حلت جملة من الإشكاليات الأخرى، سواء ما تعلق منها بعالم الموجود المحسوس أو بمجال الإلهيات»[1]، الأمر الذي سينكشف جهارا للقارئ عما قريب.

إذن، نسلط الأضواء أولا على الشبهات التي تقف في طريق صدر الدين لإرساء قاعدة أصالة الوجود، ولنرَ مدى متانتها وكيفية حلها. والحق أن ثمة شبهتين فحسب، من وجهة نظرنا، تتمتعان بأهمية كبيرة نوردهما الآن على أن نخصص الفصل القادم كله لبيان مسألة الوحدة في عين الكثرة، وعرض أحكام الوجود، يتبعه فصل عن الإمكان بمعنى الفقر، حينذاك سيغدو طريق الشيرازي معبدا لطرح الصيغة النهائية لبرهان الصِّدِّيقِين.

6. شبهة شيخ الإشراق

قال في المشاعر:

«إن للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود،

---

(1) هاني، إدريس: محنة التراث الآخر. ص 287 وما بعده. تحت عنوان: الانطولوجيا المشائية في أفق انفتاحها.

والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية إمكانية حجبا وهمية وحججا قوية كشفناها، وأزحنا ظلمتها، وفككنا عقدتها، وحللنا إشكالها، بإذن الله الحكيم، وهي هذه:

سؤال: إن الوجود لو كان حاصلا في الأعيان، لكان موجودا، فله أيضا وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.»[1]

إذن، تلك هي الشبهة الأولى، وخلاصتها أن الوجود المتحقق في الخارج، قوامه أيضا بالوجود، وذاك أيضا حاله هذا، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية! يدعي الشيرازي أن تلك الشبهة راودت شيخ الإشراق شهاب الدين[2]، ولدفعها قال:

«الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أن له وجودا آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود».[3]

وقال في المشاعر: **«كونه موجودا هو بعينه كونه وجودا، لا أن له أمرا زائدا على ذاته».**[4]

فالمدعى هو أن الوجود موجود ولكن بذاته لا بوجود زائد عليه، بل هو عين الوجود ونفس التحقق والواقعية. وبما أن الإجابة تثير تساؤلا خطيرا للغاية وهو أن ذلك يستدعي القول إن سائر الموجودات الممكنة، تصبح، وفقا لما مر، **واجبة الوجود بالذات**، شرع في ذكر الشبهة المستلزمة لإجابته السابقة، إلا أن رده عليها اختلف في المشاعر عن الحكمة المتعالية. فلنورد ما رد به في الحكمة المتعالية، على أن نتبعه بذكر رده على الشبهة ذاتها في المشاعر، لأنه هناك سيبتكر قاعدة فريدة في الفلسفة لم يسبق وأن تعرض لها أحد قبله.

كما، نرجو من القارئ بذل الدقة في التركيز، لأنا هاهنا بصدد الإشارة إلى أولى المطبات التي وقع فيها بعض الباحثين إذ زعموا أن الشيرازي وقف مترددا محتارا في حقيقة وحدة الوجود التي يريد صبغها على الألوهية والعالم، أهي نوعية أم عضوية؟[5]

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 19.
(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 39.
(3) المصدر السابق.
(4) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 19.
(5) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام. ص 156 وما بعده.

7. الاقتضاء الذاتي والضرورة الأزلية

قال: **«معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعلٍ وقابل. ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنه إنما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود».**[1]

من الضروري أن نفرق بين واجب الوجود بالذات، وبين ممكن الوجود أي الواجب للوجود بالغير، بتفريق دقيق للغاية لم يورد له أثر من قبل في كلمات الحكماء السابقين. هذا التفريق يبتكره صدر الدين من خلال تأمله في **«ملاك وجوب الوجود بالذات»** فهل هو **«كون الوجود عين ذات الشيء»** أم هو **«كون الوجود مقتضى ذاته»**؟

يجب أن يسجل هذا ابتكارا خالصا للحكمة المتعالية، إذ ثمة فرق عميق بين أن يكون الوجود نفس ذات الشيء وبين أن يكون مما تقتضيه ذاته. وهذا الفرق لم يكن متاحا اكتشافه إلا على ضوء نظرية أصالة الوجود.

فلقد تبين بموجب ثبوت النظرية المذكورة، أن في الخارج ثمة وجوداً مطلقاً متحققاً وواقعياً أصيلاً للغاية، وهذا الوجود موجود بذاته إذ لا ثمة حقيقة أخرى خارج الوجود لكي يستند عليها، فغير الوجود عدم وهلاك. إذن لا يحتاج الوجود إلى غير ذاته لكي يتكئ عليه. هذا التصور تم استخراجه من عمق نظرية أصالة الوجود كما دافع عنه صدر الدين عند رده لشبهة شيخ الإشراق.

فالوجود، وبغض النظر عن مراتبه وأشكاله، عين ذات نفسه، ولكن ذلك لن يكون كافيا للقول بوجوبه لذاته فكوني **«بذاتي»** غير كوني **«اقتضى»** ذاتي. لنضرب على ذلك مثالا توضيحيا مع ما فيه من ضعف:

لنفترض أنك دعوت مجموعة من الزملاء في منزلك، وعند اجتماعهم بك هناك، يمكننا القول إن الجميع موجودون فعلا بذواتهم، وسينطبق ذلك عليك أيضا، إلا أن الذي ينطبق عليك وحدك دونهم، أن وجودك في المنزل سيختلف عن وجودهم لا من حيث أنك موجود بنحو أكثر عنهم، أو أنك موجود بثلاث أرجل وأربع أعين، كلا، وإنما **مقتضى ذاتك** أن تكون موجودا في منزلك، أما هؤلاء فليس ذلك في وسعهم، وإن لم يغادروا منزلك إطلاقا، ستبقى تتمتع بأمر يختص بك هو أنك الأولى بذاتك

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 40.

لذاتك، وهؤلاء موجودون هنا بإذنك.

فالجميع موجود بذاته، لكنك وحدك لذاتك، أي أنك مَن وجوده يقتضي فعلا دونهم. فثمة تقدم وتأخر بينك وبينهم، لسنا نعني تقدما و تأخرا زمانيا أو مكانياً، كلا، فالجميع موجود في مكان وزمان واحد، إلا أن التقدم والتأخر هنا معنوي، فأنت ولأنك صاحب المنزل، وموجود فيه الآن دون إذن أحد غيرك، ولأن هؤلاء جميعا موجودون بإذنك، فلك نوع من التقدم الغير زماني على هؤلاء.

لنذكر ما سطره الطباطبائي حول الموضوع، يقول في نهايته:

«إن الملاك في كون الشيء واجبا بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل كون وجوده مقتضى ذاته من غير أن يفتقر إلى غيره، وكل وجود إمكاني فهو في عين أنه موجود في ذاته مفتقر إلى غيره مفاض منه، كالمعنى الحرفي الذي نفسه وهو مع ذلك لا يتم مفهوما إلا بالقيام بغير»[1].

ولمحمد تقي المصباح، تعليق جميل على كلام الطباطبائي المار، يقول:

«قولهم الوجود موجود بذاته فمرادهم أن الموجود وصف للوجود بحال نفسه لا بحال متعلقه كما في الماهية. وبعبارة أخرى: معنى أن الوجود مطلقا موجود بذاته، أنه سواء كان محتاجا إلى واسطة في العروض كما في الممكنات أو كان مستغنيا عنها كما في الواجب تعالى لا يحتاج إلى واسطة في العروض، بخلاف الماهية.»[2]

إذن المصباح، ولكي يشرح المسألة، نراه يقوم بالتفريق بين وجود الماهية ووجود الوجود، فالماهية تفتقر إلى الوجود لكي توجد، أما الوجود فسواء كان ممكنا أو واجبا، فهو لا يحتاج لغير الوجود حتى يستند عليه.

ذاك كان جوابه عن الشبهة كما عرضه في الأسفار، وفيه ابتكر الاقتضاء الذاتي ليفرق بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود. ولست أكتم القارئ أن إحساسا قويا يراودني عن أن المسألة لا زالت مبهمة وأنها بحاجة إلى مزيد من الشرح والتحليل، لذا أعده بذلك الآن وفيما بعد أيضا، ففيما بعد، ووقت بلوغ وادي الإمكان الفقري، ستنجلي له المسألة بتمامها، أما الآن فإليك تفريق دقيق بين **«ما بالذات»** و بين **«ما للذات»**:

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج1 ص 35.

(2) المصدر السابق.

عندما نقول، إن الوجود «بذاته» فنعني أن الوجود عين ذات الشيء. فلو قلنا إن الإنسان عين ذاته، فمعنى كلامنا سيكون أن الإنسان ليس بموجود وهمي بل حقيقي لأن الوجود عين ذاته. ولكن، وعندما نصرح أن الوجود «لذاته» فنعني أن الوجود قائم بذاته لا بغيره، وهذا المعنى لا يمكن إطلاقه على الممكنات، فالممكنات موجودات لا لذاتها، وإن كانت موجودة بذاتها، وموقع الاقتضاء يكمن في «ما للذات» وليس «ما بالذات»، فالوجود لذاته، أي قائم بذاته يقتضي وجوده حتما، أما الوجود بذاته، أي موجود ومتحقق حقيقة لا وهما والوجود عين ذاته، لا يقتضي أن يكون قائما بذاته.

لقد تنبه الشيرازي، إلى أن ما بالذات لا يعني ما للذات، فليس ثمة تلازم بين أن يكون الوجود بذاته فيكون لذاته، بينما لا بد للوجود لذاته أن يكون بذاته، وعليه فقد ذهب إلى أن سائر الموجودات، متحققة بذواتها، فوجودها عين ذاتها، وإلا فستغدو أشباحا لا حقيقة لها. فالجميع موجود بذاته، ولا يحتاج الوجود لكي يتحقق إلى غير الوجود. وليس ذلك معناه أن سائر الأشياء وجميع الممكنات، غدت واجبة الوجود، كلا، فواجب الوجود، ملاك الوجوب فيه ليس أن الوجود عين ذاته، بل ملاك وجوبه أن الوجود فيه قائم بذاته لا بغيره.

هذا الإنجاز في التفريق بين بذاته ولذاته، يجنب الشيرازي من الوقوع في مأزق عدم التفريق بين وجوب الوجود وبين عين الوجود، ومنذ الخطوة الأولى، مما يدعونا إلى القول، إن أولئك الذين اتهموا الشيرازي بالتورط في فخ التردد في فصل معالم وجوب الوجود عن غيره من مراتبه، عجزوا عن فهم أسسه لبالغ دقتها، وما كلفوا أنفسهم عناء مشقة فك لغز مصطلحاته ورموزه، وحديث الرمز قد احتل في الثقافات البشرية مقاما عاليا، بل حتى الكتب المقدسة لم تخلُ منه، أليس يجدر على المنتسبين لإحداها أن يكونوا على دراية بفك هذا النوع من الكلام؟

لينتظر القارئ مزيدا من البيان حول المسألة عند شاطئ الإمكان حيث بحر الفقر يلطم بأمواجه هناك أزلا أبدا.

أما جوابه في المشاعر ففيه ابتكر مسألة هي غاية في الدقة، وهي الضرورة الأزلية قبال الضرورة الذاتية، وندعو القارئ إلى التزود منها لأنها تصب بمجراها في ذات المسألة التي نود تبيينها له بصورة أدق. لنقرأ بيانه، بعد أن نقوم بتجزئته إلى أجزاء ثلاثة:

الأول: قوله، **«هذا مندفع بثلاثة امور: التقدم والتاخر، التمام والنقص، والغنى والحاجة».**

والثاني، قوله، «وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدما على الكل غير معلول لشيء وتاما لا اشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنيا لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بما دام الذات، ولا إشتراطه بما دام الوصف. والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلقات الهويات، إذا قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل، كما أن ماهية النوع المركب تتقوم بفصله».

والثالث، قوله، «فمعنى كون الوجود واجبا أن ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجودا، انه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل لم يفتقر في كونه متحققا إلى وجود آخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجودا إلى اعتبار الوجود وانضمامه.»[1].

نرى، أن المقطع الأول من كلامه أشار إلى الفروق الواقعة بين الإمكان والوجوب، فمع أنهما يتصفان بالوجود على النحو الذي يكون بذاته فيهما لا بغيره إذ ليس غيره إلا العدم، فإن الوجوب شأنه التقدم العلي، والتمام بنحو لا يعتريه النقص، والغنى بحيث يكون مصدر وجود غيره ومرتفعا عن الاحتياج إلى ذلك الغير.

إذن فرِّق بين وجوب الوجود وبين إمكان الوجود، بثلاثة فروق، هي التقدم والتمام والغنى في الواجب، والتأخر والنقص والحاجة في الممكن. ولنسأل القارئ الآن: ترى هل أن الغنى والفقر، والعلة والمعلول حقيقة واحدة أم أن الغنى مقام لا يجامع مقام الفقر، وأن العلة درجة لا تتنزل نحو المعلول؟

إن هذا التفريق سيساعد القراء على تجنب الوقوع في الهوة التي وقع فيها ممن لم يستطعوا منذ الوهلة الأولى، التفريق بين تلك الأحوال كلها، وتحديد الفاصل العظيم بين الغنى والفقر، وبين العلة والمعلول، إذ سمحوا لقانون السنخية والتناسب، والذي سنأتي على ذكره لاحقا، أن يرفع كل الفروق بين الوجوب والإمكان، وبعد أن أزالوا التمييز، ألصقوه عنوة بالشيرازي(*) .

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 20.

(*) لقد تورط، يحيى محمد في هذا الشرك دون أن يعرف كيف يخرج منه. أنظر كتابه مدخل إلى فهم الإسلام: ص 156 وما بعده.

وفي المقطع الثاني قرر، **ولأول مرة**، نوع الضرورة التي ينتسب وفقها الوجود للوجوب. فإن تساءلنا: ما وجه الضرورة التي تدعو للوجود أن يكون واجبا بالذات؟ نرى أن الشيرازي يبتكر الضرورة الأزلية بمقابل الضرورة الذاتية، إليكم توضيحا عنهما:

1 - **الضرورة الذاتية**: وهو اصطلاح منطقي، يقصد به أن ذاتا ما إذا كانت موجودة، ولها لوازم وعوارض ذاتية، فإن تلك الذات ستطلبها وتقتضيها ضرورة. فعلى سبيل المثال: إذا وجد الإنسان، وجد له لازما أكيدا وهو كونه حيوان ناطق. فبين ذات الإنسان وبين الحيوانية الناطقة ضرورة ما. وبعد تشخيصها تتبين أنها ضرورة ذاتية، أي أن ذات الإنسان تقتضي ذلك اللازم، وهذا الاقتضاء نابع من صميم ذات الإنسان.

ولكن ثمة شرط أكيد لكي تتصف ذات الإنسان بما هي تضطر له، وذلك الشرط هو: **«ما دامت الذات»**، فإن حذف الوجود عن الإنسان، فإنه حينئذ لن يقتضي شيئا بالمرة. إذن الشيء إذا اضطر إلى أمر ما ذاتا، فإنه يستوجبه بالذات، فالضرورة الذاتية تعادل الوجوب بالذات، ولكن بشرط التحقق أولا.

2 - **الضرورة الأزلية**: وهي كالضرورة السابقة، لا فرق بينهما من جهة الاقتضاء بالذات، نعم هاهنا الشرط يزول تماما، **«فما دامت الذات»** غير وارد إطلاقا ذلك لأن تلك الذات تتمتع بالوجود أزلا، فلا معنى لورود الشرط في حقها بالمرة.

فإذا توضح هذا، تبين لنا بجلاء، أن الشيرازي، بابتكاره للضرورة الأزلية بمقابل الضرورة الذاتية، يريد أن يقول: إن سائر الممكنات موجودة بذواتها وفقا للضرورة الذاتية، بينما يوجد واجب الوجود بذاته وبنحو الضرورة الأزلية، فالضرورة الذاتية تقتضيها ذات الممكن، والضرورة الأزلية مما اقتضتها ذات الواجب. فهل تنبه القراء إلى الفروق الواقعة بين الموجود بالضرورة الذاتية، وبين الموجود بالضرورة الأزلية؟

حسنا، أما المقطع الأخير ففيه يشير إلى الإجابة ذاتها التي قررها في الحكمة المتعالية، أن وجود الموجود لا يستند على غير الوجود، أما واجب الوجود فهو لا يستند إلى غيره أساسا، والفرق يكمن في أن غير الوجود سوف يستند على الوجود، أما الوجود فهو إن استند على غيره فلن يكون غير الوجود الواجب، وتاليه عدم خروج الوجود عن الاتكاء على غير الوجود، أما الوجود الواجب فلن يضطر إلى الاعتماد على غيره إطلاقا.

وبهذا، حلت الشبهة من أساسها، فلتكن الموجودات بأجمعها عين ذات الوجود، وحتما يجب أن تكون كذلك، وإلا لأصبحت وهما. ولكنها، وبعد أن وطأت إقليم الوجود، لم يعد ذلك معناه زوال الفوارق بين وجوب الوجود وبين تلك التي تحصنت بالوجود فأصبحت موجودة بذواتها، ذلك لأنها ليست موجود لذواتها، فوجوب الوجود يتمتع بالوجود على نحو تقتضيه ذاته، وبالضرورة الأزلية.

8. أحكام الوجود

من الآن فصاعدا، سنتحدث عن الوجود فحسب وليس عن الماهية، فلقد استطعنا التفكيك بينهما بنجاح، بل وأثبتنا أن الوجود حقيقة واقعية أصيلة فعلا، لذا فخصوصيات وأحكام الوجود لن تكون نفسها التي ستنطبق على الماهية، لذا لا بد من تحديد أحكام الوجود بصورة دقيقة وعدم السماح للخلط بينهما أن يتسلل في عملية تحديد خصوصيات الوجود وتميزها عن خصوصيات الماهية.

ونرجو من قرائنا الكرام الالتفات إلى النقاط التالية:

1 – إننا ولحد الآن، لم نتحدث عن مراتب الوجود، لذا فأحكام الوجود التي نذكرها الآن، تنطبق على حقيقة الوجود الأصيلة مطلقا وليس على إحدى مراتبه ومقاماته دون غيرها.

2 – إن الحديث يشمل حقيقة الوجود المطلقة، كما أثبتته براهين أصالة الوجود.

الحكم الأول: ذكر الشيرازي، أن الوجود حقيقة بسيطة[1]، وتاليه أن لا تكون مركبة من أجزاء على الإطلاق من قبيل الجنس والفصل، والمادة والصورة. ذلك لأن الوجود إن كان مركبا من أجزاء، فهذه الأجزاء إن كانت وجودا، فليس صحيح أن يتركب الشيء من ذاته، وإن لم تكن وجودا لكانت عدما، والعدم بطلان فكيف يكون جزءاً لشيء؟

إذن البساطة تعني خلو الوجود من التركب مهما كان نوعه، وحقا من غير المفهوم أن يكون الوجود مركبا، إذ نتساءل: مم هو مركب؟ لدينا احتمالان:

1. أن يكون مركبا من ذاته ومن غيره! ولكن غير الوجود ليس إلا الهلاك والبطلان والعدم، فلن يكون ما هذا حاله شيئا حتى يغدو جزءاً للوجود.

2. أن يكون مركباً من ذاته دون غيره، وهذا يعني أن أجزاءه كلها نفس ذاته أي

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 50.

الوجود. فما عاد مركباً إطلاقاً، إذ لا ثمة حقيقة أجنبية عنه تخللته. بهذا، تثبت بساطته فعلا.

الحكم الآخر: أنه لا ثمة سبب لحقيقة الوجود[1]. ذلك لأن السبب حاله أيضا غير خارج عن احتمالين لا ثالث لهما:

الاحتمال الأول: أن يكون سبب الوجود غير الوجود، وقد استبان لنا أن غير الوجود ليس بشيء على الإطلاق، فكيف سيكون ما هو هلاك محض، سببا للوجود؟

الاحتمال الآخر: أن يكون سبب الوجود وجود! ولكن، أيكون الشيء سبب ذاته؟ إن هذا الكلام غير مفهوم حقا! إذن ليس لنا إلا القول بأنه لا سبب للوجود ولا يتكئ على غير ذاته.

وتتفرع على الحكمين المذكورين، أربع مسائل هي:

الأولى: أنه لا غير ولا مثيل ولا شبيه أو شريك للوجود! ذلك لأن غيره ليس إلا الهلاك والعدم، وقد تكرر منا بيان عدم صلاحية العدم لأن يكون شيئا، فضلا عن أن يكون غيرا. ولا يكون الشيء غير نفسه!

يقول الطباطبائي: «**فحيث أن الوجود حقيقة أصيلة، ولا غير له في الخارج لبطلانه، فهو صرف، فكل ما فرضناه ثانيا له فهو هو، إذ لو كان غيره أو امتاز بغيره كان باطلا، فالثاني ممتنع الفرض، فهو واحد بالوحدة الحقة**»[2].

الثانية: أنه لا ضد للوجود[3]، ولا منازع له في حقيقته الأصيلة، إذ ليس لغير الوجود أثر ولا عنه خبر.

الثالثة: أن الوجود بذاته وبصميم هويته العينية، يناقض العدم ويطرده، فهو لا يقبل التمازج بالعدم على الإطلاق، لأن النقيضين لا يجتمعان. وبذلك، فسائر صفات النقص والضعف والفقر والحاجة، ساقطة بالمرة عن حقيقة الوجود، إذن حقيقته عين الغنى. ويترتب عليه القول بأن الوجود خير محض، إذ غير الوجود عدم فكيف سيكون شيئا فضلا عن أن يكون خيرا؟ يقول الطباطبائي في تعليقه على هذه الحقيقة عند ذكر الشيرازي لها: «**العدم لا ذات له، والماهية غير اصيلة، فالخير هو وجود**»[4].

---

(1) المصدر السابق ج1 ص53.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: الرسائل التوحيدية ص 6.

(3) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 342.

(4) المصدر السابق ج1 ص 340. تعليقة رقم (2).

الرابعة: أنه لا ثمة حدود للوجود، إذ ماذا يقع وراء الحد؟ أهو العدم؟ وهل العدم شيء حتى يقع أو يتحقق أو أن يكون له مكان؟ إن العدم هو فقدان وجود، ولا يفقد الوجود ذاته، إذ هو بذاته لا يجتمع مع العدم ويأباه تماما. إذن الوجود مطلق بنحو لا يتصور له حد.

فإذا كان هذا هو حال الوجود، وأن حقيقته تساوق الغنى، والفقر والعدم لا يجتمعان به، إذن ما حقيقة الأشياء الأخرى، والتي تم وصفها بصفة الإمكان وفقا للتنظير الفلسفي السابق؟

فهل هي محض ظلال وأوهام لا موطئ قدم لها في ساحة الوجود كما هو منسوب لمحي الدين ابن العربي؟ بل ونسبه «**يحيى محمد**» للشيرازي أيضا[1]، وعلى نحو تصبح سائر الأشياء نفس ذات الوجود الغني؟ للإجابة على هذا التساؤل الهام، نعقد فصلا خاصا به، حيث نعرض قاعدة الوحدة في عين الكثرة ونحللها لنرى مدى قدرتها على إعطاء إجابة محكمة للمسألة المطروحة على بساط البحث الآن.

الفصل الثالث:

الوحدة في عين الكثرة

1. وحدة الوجود

تظل المسائل المبحوث عنها في الفصل الماضي معلقة لحين دمج هذا المبحث بها، لدرجة أن صدر الدين لم يخصص له فصلا مستقلا، بل أورده ضمن مباحث أصالة الوجود وتحت عنوان «الوجود يساوق الظهور»[1]، لما له من علاقة مباشرة بأصل الموضوع كما ذكرنا.

وسوف نطلب من القارئ أن يلقي نظرة شاملة على ما حوله من الظواهر الوجودية المختلفة، ولنسأله الآن، إن كان قد أدرك شيئا واحدا أم أنه قد أدرك مئات الأشياء أم أنه أدرك شيئا واحدا فعلا لكن مع وحدته فهو ذو مظاهر عديدة وشتى؟ مهلا. عليه ألا يستعجل بالإجابة حتى لا يتعرض للمحاكمة الفكرية. فنحن الآن بصدد تحليل هذه المسألة والتدقيق فيها بعمق، فهل أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا كثرة بأي وجه من الوجوه؟ أم أن ثمة كثرة فظيعة هي المتحققة ولا أثر للوحدة على الإطلاق؟ إن الطرح الفائت حول أصالة الوجود، هل يستتبع القول، مؤكدا، بوحدة حقيقة الوجود أم بكثرته؟ لا شك أنه يستتبع القول بوحدة حقيقة الوجود، بل الوحدة الحقة بتعبير الطباطبائي، إذن ما منشأ الكثرة وما حقيقتها؟

بغية تقديم إجابة حاسمة للمسألة، نرى صدر المتألهين ينهمك لصياغة طرح مختلف عن الطرحين المذكورين، أعني الوحدة التامة التي تأبى على الكثرة، والكثرة التي تنفر من الوحدة، ذلك لأن:

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 69.

«أصالة الوجود سوف تمثل بالتالي أرضية جديدة لإعادة النظر في عدد من القضايا الفلسفية المتفرعة عن إشكالية الوجود، وهي عند ملا صدرا، حبك نسق انطولوجي ينتهي إلى تقرير وحدة الوجود في إطار آخر يختلف عن مذاهب الحلول والاتحاد، كما يختلف عن مذاهب الوحدة المادية»[1].

فما هو هذا الطرح؟ لدينا رجاء أيها القارئ العزيز، وهو أن تظل متابعا للحديث بتمام الانتباه، حتى لا تقع ضحية لبس في الفهم، ذلك لأن المسألة مع وضوحها تحتاج إلى الدقة في تشخيص حدودها حتى لا تختلط بغيرها من المسائل المشابهة لها.

توجد أطروحتان شهيرتان تزعمتا هذه المسألة عبر أقدم تاريخ الفكر البشري، فالأطروحة الأولى تلغي الكثرة تماما، تمثلها بأروع تمثيل في الفكر الإسلامي، محي الدين ابن عربي. وفي الفكر الغربي، اسبينوزا ولكن وبنحو مخالف تماما لمذهب ابن عربي وإليك التوضيح:

نسب أكثر المحققين لمحي الدين قوله بحصر الوجود في شخص الألوهية بصورة تامة وإلغائه لغيره، وتاليه عدم الاعتراف بأي لون من ألوان الكثرة في الوجود على الإطلاق، وأعتبر كل ما عداه فهو وهم وخيال. يحدثنا الحائري عن ذلك فيقول:

«فهناك وحدة وجود يقول بها محي الدين بن عربي، وهي ليست قابلة لأي لون من ألوان الكثرة، لا في الوجود ولا في الموجود، وإنما هو يقول بوحدة الوجود والموجود، ويعد حقيقة الوجود. والفرق بين الوجود والموجود هو الفرق بين المبدأ والمشتق، مثل العلم والعالم والعلم والمعلوم. وهذه الأشياء المتكثرة الموجودة من قبيل الفلك والملك والسماء والأرض، يعدها في الحقيقة اعتباريات ومجازات وتشبيهات، ويؤكد ذوق التاله على أن الموجودات المتكثرة هي في الواقع نسب مجازية للوجود والموجود الحقيقي فحسب، وإلا فإن الموجود والوجود الحقيقي واحد فقط. كما لو وصفنا شخصا بانه تمار فذلك لا يعني أن وجوده أصبح تمرا، وإنما يعني أن له لونا من الانتساب إلى التمر، ولو ببيعه، وإلا فحقيقته إنه إنسان وليس تمرا. فكما أن التمار تكون نسبته إلى التمر مجازية، فهكذا الموجود (سوى الله) تصبح نسبته إلا حقيقة الوجود مجازية لا حقيقية.

---

(1) هاني، إدريس: محنة التراث الآخر ص 287 وما بعده.

ومثل هذا المثل الثاني في عين الأحول، فعين الأحول ترى الثاني وهو خيالي لا واقع له، وهكذا نحن نرى هذه الكثرات الموجودة في النوم والخيال. وهذا هو معنى وحدة الوجود العرفانية عند محي الدين بن عربي.»[1]

ويؤكد المعنى نفسه الدكتور عمر فروخ إذ يقول:

«يرى ابن عربي أن الوجود في جوهره واحد وأن وجود الأشياء جميعها هو الله، ليس ثمة شيء غيره»[2].

ولعله من الإنصاف أن نشير إلى أن ثمة عدداً آخر من المحققين يبرّئون ساحة ابن عربي عن القول بإنكار العالم واعتباره وهما محضا. فنرى أن العارف والفيلسوف المعاصر **حسن زاده الآملي**، الرجل الذي يرشحه بعض المحققين لوراثة كرسي العلامة الطباطبائي الفلسفي[3]، في رسالته حول لقاء الله، ووقت استعراضه للأقوال الموجودة في وحدة الوجود، ذكر القول الملغي للكثرة ثم انتقده بحدة، وبعد أن شرح ما فيه من المحذورات العقلية والشرعية، أعقب قائلا:

«ولم يتفوه به أحد من الحكماء المتالهين والعرفاء الشامخين ونسبته إليهم اختلاق كبير وإفك عظيم.»[4]

ويبدو أنه قد وقعت بين يدي **الدكتور محمد غلاب** نصوصا هامة ينفي بها تورط ابن عربي في قضية الحلول و الاتحاد[5]، إلا أن الذي يهمنا هو وجود تصور فلسفي يلغي الكثرة ويعتبرها وهما محضا، سواء أكان ابن عربي من القائلين به أم لم يكن. وهذا الطرح، كما هو بين، يعجز عن حل مشكلة الفكر في دراسته للوجود، فهو وبدلا عن القيام بتفسير الواقع، يقوم بإلغائه رأسا، لذا نجد أن صدر الدين يرفضه تمام الرفض، بل ويشنع عليه بقوة، وفي الوقت ذاته، يقوم بتبرئة ساحة العرفاء منه وهو بذلك، ينضم إلى أولئك الذين ينفون عن ابن عربي هذا التصور، يقول:

---

(1) الحائري، مهدي: هرم الوجود ص 115 ترجمه إلى العربية: الخاقاني، محمد عبد المنعم.

(2) فروخ، عمر: التصوف في الإسلام. ص 173

(3) Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman: History of Islamic Philosophy. Part 2. Page 1040. Islamic Philosophy in the modern world, by: Mehdi Aminrazavi. Chapter 61, Persia.

(4) الآملي، حسن حسن زاده: رسالة في لقاء الله ص 15

(5) الجبوري، نظلة أحمد نائل: فلسفة وحدة الوجود. ص 162.

«إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية إن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، حتى أن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والأشخاص الشريفة الملكوتية، كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة من جهة وقدرا وآثارها المتفننة. وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا. ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه؟ وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.»[1]

نطلب من قرائنا حفظ ما قرره صدر الدين آنفا، فلقد أقر وبنحو من الجزم اليقيني وجود العالم وواقعيته، ذلك لأننا سنستدعيه لاحقا للإدلاء بشهادته حول عقيدة الشيرازي في العالم، وليس عليه أن يقلق على الإطلاق، فلا ثمة محكمة كتلك التي تحقق في الجنايات أو المنازعات التجارية أو المالية. وإنما سنجري تحقيقا في دعوى مرفوعة ضد صدر الدين تتهمه بالتردد، بل الميل إلى القول بوحدة الوجود من النوع الذي يزيل مميزات وجوب الوجود ليغدو حالة إمكانية لا فرق بينها وبين وقائع العالم.

وإلى أن يحين أوانه، دعونا نعيد مسار الحديث إلى جهته الأصلية فلسنا بحاجة إلى تتبع مسلك البرهان للرد على التصور النافي لوجود العالم، ونميل إلى تبرئة ساحة العرفاء الإلهيين، ومن جملتهم ابن عربي عن ذلك أيضا.

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج2 ص 319.

2. كثرة الوجود

التصور الآخر، ينسبه بعض المحققين من قبيل الحكيم السبزواري أقدم المعلقين على الحكمة المتعالية وصاحب المنظومة الفلسفية الشهيرة، إلى فلاسفة المشاء، أمثال الحكيم الفارابي والشيخ الرئيس والطوسي. ولكن «**الآملي**» ينفي عن الشيخ الرئيس ذلك، فقد أكد أنه ناصر مسألة التشكيك الوجودي كالتي سيقول بها صدر الدين، وأتى بنصوص غاية في المتانة تثبت دعواه[1]! على أية حال كان، لنلخص التصور الذي نود مناقشته وتحليله:

إن العالم ما هو إلا عبارة عن مجمع هائل لعدد غير متصور من الأشياء، كل واحدة من تلك الأشياء تباين الأخرى. فالموجودات كثيرة وتاليه أن يكون الوجود كثيرا أيضا، إذ لا يعقل أن يكون الوجود حقيقة واحدة بينما تكون الموجودات كثيرة جدا. إذن أشياء العالم ليست تربطها أية روابط عميقة بحيث تجعلها جميعا وحدة واحدة.

وبما أننا قد لغينا صحة التصور الأول، فهل تحتم إذن قبول هذا الثاني؟ كلا، ثمة طرح ثالث جامع بين التصورين نسميه «**الوحدة في عين الكثرة**». أي وضع القولين جنبا إلى جانب بنحو يزيل التغاير عنهما تماما، فالوجود واحد يتمتع بوحدة حقيقية، إلا وفي الوقت ذاته، فله درجات كثيرة ومراتب عديدة، إلا أن هذه المراتب تقع على نسق طولي فيما بينها، أي أن كل مرتبة لها تعلق بمرتبة أرفع منها، إلى أن تنتهي المراتب إلى الرتبة الغنية التي هي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدة وعدة وشدة.

3. الوحدة والكثرة في آن واحد

لنرى بيانات صدر الدين حول ذلك. فهو، وبعد أن نقلنا أقواله في إثبات الكثرة في الوجود، واعترافه بوجود العالم الخارجي حقا لا وهما ولا تخيلا، وكنا قد طلبنا من القارئ عدم نسيان ذلك، يقول:

«يجب ان يعلم ان إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل من

---

(1) السبزواري، الملا هادي: شرح المنظومة: ج1 ص 118.تعليق: الآملي، حسن حسن زاده. انظر تعليقة رقم 61 حيث يذكر نصوصا للشيخ الرئيس تؤكد توجهه نحو التشكيك في الوجود وقد دعمها بشواهد من كلام صدر الدين.

إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا انها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤونات ذاته لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة»[1].

لنقم بتنقيط ما لدينا الآن:

1. لقد تم إثبات أصالة الوجود، وأنه حقيقة وواقعية لا ثاني لها ولا غير، وهي تتصف بتمام الغنى والكمال، لأنها تناقض العدم بذاتها.

2. لقد صدر من الشيرازي ما يثبت قبوله للواقعيات بنحو الحقيقة، ورفضه لأية محاولة إنكار العالم.

3. إنه الآن، بصدد إثبات كون العالم بأسره، وبسائر حقائقه وواقعياته، ما هو إلا حقيقة واحدة وشيء واحد.

4. وهذه الوحدة العالمية التي يرغب تحقيقها بالبرهان، ستتكئ على القول بأن الكون كله وبجميع واقعياته، مظاهر للحق الأول وشؤون لذاته. وبعبارة أخرى: يريد القول إن العالم الواقعي، **ليس نفس ذات الحق**، كلا، فقد سبق له وأن وضع حدودا فاصلة للممكنات **إذ اعتبر مراتبها معلولة ومفتقرة ومتاخرة عن وجوب الوجود، وأنها متسمة بالضرورة الذاتية وليست الأزلية، وأنها لا تقتضي الوجود وإن كانت عين الوجود. كل ذلك يتذكره القراء فكيف به؟** إذن المظاهر هنا ليس الذات عينها، وإنما هي تجلياتها وترجع إلى شؤون ذاته، أي أن ذاته تقتضيها بلا تأثير عامل أجنبي مؤثر فيه، فقد تبين أن لا ثمة غير له في الخارج حتى يؤثر فيه.

ترى، هل القول بأن للحقيقة العليا مظاهر تقتضيها ذاتها، مؤداه القول بأن ذات المبدأ الأعلى تساوق كل الأشياء؟ دعوا الرجل يستمر في بيان مذهبه، هذا قبل أن نعرض أسسه العقلية، يقول:

«كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت. وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 71.

كمالا ونقصانا «1»، فإن ممكنية الممكن إنما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوة الغير متناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع، وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية، يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسمات بالماهيات والأعيان الثابتة «2»، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور «3» »[1].

لقد وضعنا لكل فقرة من كلامه المار رقما حيث ينتهي الحديث، وقبل البدء بغيره، ولنقم بتحليل الفقرات الثلاث جميعا:

1- تقر الفقرة الأولى، أن ثمة جهة تشترك فيها الممكنات بأسرها مع الوجود المطلق، وهي جهة الوجود. فالجميع موجود، ولا تفاوت من هذه الجهة. وإلا يلزم إلحاق العدم بما فرض أنه موجود. وتقر أيضا، أن ثمة اختلافاً بين الموجودات بأسرها، وهذا الاختلاف واقع في رتبة الموجود الممكن، والدرجة التي يحتلها في سلم الوجود. إذن جهة الاشتراك هي نفسها جهة الاختلاف، فالكل مشترك في الموجودية، والكل له مقام وجودي لا يتعداه. ولا أثر في الفقرة المارة عن موقع وجوب الوجود، إذ الحديث عن ممكن الوجود. وسنزيد القارئ شرحاً حول رتب الوجود وأنه لا دخل لها في إضفاء مزيد من التحقق في ذات الوجود.

2- الفقرة الثانية، تضع الحدود والمميزات الفاصلة بين ممكن الوجود وبين واجب الوجود، بل وتعلل لنا نشوء الإمكان نفسه، وتحدد ما الماهية. فثمة وجود مطلق لا يشوبه قصور أو إمكان أو عدم، يتمتع بدرجة قصوى من الوجوب والقوة والقهر والجلال، وثمة مراتب نازلة عن ذلك المقام الشامخ لوجوب الوجود، وبسبب ذلك النزول والابتعاد عن المنبع، اختلطت بالقصور والنقص. وعندما لاحظها الذهن بحدودها وقصورها، ظهرت لديه في هيئة ماهية.

3- أما الفقرة الأخيرة، فيعلن فيها الشيرازي، أن الممكن مركب من حيثيتين: حيثية الوجود والتحقق والواقعية، وحيثية الموقع الوجودي القاصرة عن الغنى والوجوب.

أبعد هذا، هل مذهب الشيرازي في الوحدة وإرجاع الكثرة إليها يفضي إلى هتك حريم وجوب الوجود وإنزاله عن شموخه وغناه؟ سنطلب من القارئ الإجابة على

---

(1) المصدر السابق ج2 ص 320.

تساؤلنا فيما بعد. أما هاهنا، فمزيدا من الإيضاح نطلبه من الشيرازي فيما بينه سابقا، هو ذا يستجيب فيقول:

«فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شان من الشؤون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة. وكلما كانت مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الإعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهرات واختفائه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر. فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود.»[1]

لندعه يزيد بيانا فوق بيان، فقد حان وقت التبيين:

«ومما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفاء، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء»[2].

نستطيع، من خلال ما مر، تصور النظرية بأطرافها بحيث تبدو كمثال الشمس، يصدر عنها الوهج، وكلما كان الوهج قريبا من الشمس كان تاما وشديدا، بينما يضعف ويصاب بالفتور والنقص كلما ابتعد عنه. وجميع هذه المراتب تشترك في كونها حقيقة واحدة هي الوهج والضوء أو النور، بينما تختلف عن بعضها من جهة قوة الضوء أو ضعفه، وهذا الذي أطلق عليه بالمراتب أو التقدم والتأخر. واستطعنا أن نضع أيدينا على القاعدة الشهيرة بهذا الصدد وهي: **أن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز.** فالأشياء، اشتركت في الأمر الذي اختلفت فيه، ألا وهو الوجود.

يقول جلال الدين الآشتياني(*)، أو «الملا صدرا المكرر» كما يصفه «هنري

---

(1) المصدر السابق ج1 ص 69.

(2) المصدر السابق ج1 ص 70.

(*) جلال الدين الآشتياني من كبار الفلاسفة المعاصرين وأحد أبرز مدرسي ومروجي الحكمة المتعالية، له عمل فلسفي بارز بالاشتراك مع المستشرق الفرنسي «هنري كوربان» يتعلق بتاريخ فلاسفة الفرس من عهد المير داماد ولحد اليوم. انظر History of Islamic Philosophy. Part 2. Page: 1040.

كوربان» المستشرق الفرنسي الشهير[1]:

«إن جميع المراتب الوجودية متصلة ببعضها، ويتميز الوجود العالي عن الداني بالنقص والكمال والشدة والضعف، فجهة الاشتراك هي حقيقة الوجود وجهة الامتياز تكمن في نفس تلك الحقيقة أيضا، والشدة ليست مقوما لأصل الوجود والضعف غير قادح في صدق مفهوم الوجود على الوجود الضعيف، أي أن أصل حقيقة الوجود ذات مراتب، وهذه المراتب ظهرت للعيان من أصل واحد ومرتبة الوجود العليا التي لا تتناهى من حيث الشدة والعدة والمدة هي الحق، والمعلولات الإمكانية مراتب تابعة لهذا الأصل.»[2]

4. برهان التشكيك الوجودي

ما الذي حدا بصدر الدين أن يشيح بوجهه عن نظرية الكثرة في الوجود والتي تبناها المشاؤون كما نسب ذلك إليهم؟ وبعبارة أخرى: هل ثمة براهين دقيقة ترفع من القيمة اليقينية لمسألة الوحدة في عين الكثرة؟ نعم، **إن أروع برهان أمكن صياغته هو ذاك الذي يمنع إمكان انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة لا روابط حقيقية بينها**. ففي أذهاننا مفهوم واحد عام ينطبق على سائر الأشياء وهو مفهوم الوجود، فكيف أمكن استخراجه من وقائع مختلفة فيما بينها تمام الاختلاف؟ دعونا نشرح هذا الأمر للقارئ:

نحن البشر، ننتزع لأذهاننا مفاهيم من مصادق خارجية بحيث تتطابق هذه المفاهيم بتلك المصادق وتستطيع الحكاية عنها وإرشادنا إليها، فثمة خصوصية يتأملها الذهن في المصداق، ويستخرج منها مفهوما مناسبا، بحيث كلما استعرضناه في أذهاننا، يرشدنا مباشرة إلى المصداق الذي انتزعنا منه ذلك. وسوف لن ينطبق هذا المفهوم على المصادق التي لم ينتزع منها حتما، ذلك لأن الخصوصية التي انتزعنا منها المفهوم غير متوفرة في مصداق آخر.

ولنضرب على ذلك مثالا، ألسنا قد استخرجنا مفهوم الحلاوة من السكر، والملوحة من الملح؟ حسنا، هل وقتما انتزعنا هذين المفهومين بملاحظة أمر ما وخصوصية خاصة بكل منهما أم أن الاستخراج والانتزاع جاء اعتباطا؟ حتما لم يكن

(1) ريشار، يان: الإسلام الشيعي، عقائد وايدلوجيات. ص 107. ترجمة: حافظ الجمالي.
(2) الأشتياني، جلال الدين: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي. تعريب: أبو رغيف: عمار. مجلة الفكر الإسلامي. العدد الثاني. السنة الأولى. ص 142.

الانتزاع اعتباطيا، بدليل أننا نعجز عن تطبيق مفهوم الملوحة على الحلاوة من جهة، كما نعجز عن اعتبار مصداقه غير الذي تم استخراجه وانتزاعه منه، من جهة أخرى! فنحن وبعد عملية انتزاع كل مفهوم من مصداقه، نرى أننا كلما استعرضنا المفهوم في أذهاننا فإنه سيدلنا على منشأ الانتزاع، ولن يأخذنا بعيدا عنه ولو قيد أنملة. كما وأنه لن ينطبق على غيره من المصادق إطلاقا. مما مر، استوضحنا أمورا هي:

أولا: أن أذهاننا تعرف طريق الواقع الخارجي جيدا فإن ما في الواقع موجود في عالم الذهن أيضا وبنحو يستطيع الحاكية عنه، وإلا لأغلق باب المعرفة واستحال العلم إلى جهل.

ثانيا: أن الذهن يتعرف على الوقائع بما انتزع لها من مفاهيم، وكان انتزاعه لها من جهة الخصوصية التي توفرت في المصداق.

وثالثا: لا تنطبق المفاهيم على غير مصادقها إطلاقا، فكل مفهوم يحكي عن مصداقه فحسب.

ولنرجع إلى البرهان الآن، فنحن البشر، ننتزع من سائر الوقائع المتحققة مفهوم الوجود، مع أن الفرض هو تباين الوقائع فيما بينها واختلاف كل شيء عن غيره تمام الاختلاف، إذن نتساءل: كيف أمكننا انتزاع مفهوم واحد من حقائق عديدة متباينة فيما بينها؟ ألا يحتم هذا القول بوجود جهة اشتراك هي التي تصحح انتزاع مفهوم الوجود من الحقائق المتباينة؟

«إذا كان وجودات حقائق الأشياء متباينة، وليس بينها أي وجه للاشتراك، إذن فالخصوصية الموجودة في كل واحدة منها ليس لها وجود في الباقي، وفي هذه الحالة إذا لم يكن لأية خصوصية من الخصوصيات المتباينة دور في انتزاع وصدق مفهوم الوجود يلزم أن يكون انتزاع وصدق المفاهيم جزافا ودون أي أساس.»[1]

والنتيجة: أن الوجود:

«حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة لأنا ننتزع من جميع مراتبها ومصادقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصادق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما. ويتبين به أن الوجود

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة ص 50. ترجمة: عمار أبو رغيف.

حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة».[1]

ولنصب ما مر في صورة القياس الاستثنائي:

فيما لو كان الوجود حقائق متباينة لامتنع بتاتا انتزاع مفهوم واحد جامع يحكي عن كل تلك الحقائق الكثيرة بما هي كثيرة.

ولكن ثمة مفهوم واحد يحكي عنها جميعا، إذن الوجود حقيقة واحدة.

«إذا، لا بد من الإقرار بأهمية هذا التحليل الذي انتهى إليه صدر المتألهين، والذي يعتبر نتيجة للقول بأصالة الوجود، إن الوجودات العيانية تشترك في هذا الوجود البسيط، وإن الظل يسري فيها بصورة تشككية متفاوتة من حيث الشدة والضعف. وهذا التشكك هو ما يميزها عن بعضها فما به الامتياز، إذا، يعود في نهاية المطاف إلى ما به الاشتراك. لأن الشدة والضعف ليسا حكاية عن تكثر خارج حقيقة هذا الاشتراك. فهما لا يخرجان عن حقيقة الوجود نفسه.»[2]

تلك كانت مسألتنا التي طلبنا من القارئ التريث قليلا لحين أن يتعرف عليها جيدا، إلا أنها ولحد الآن ليست بتامة! فقد بقي شيء منها نعرضه عليه تحت العنوان الآتي.

5. بماذا يتخصص الوجود؟

لقد تبين لنا، أن الوجود حقيقة واقعية أصيلة، ولها مراتب عديدة إلا أنها لا تخرجها عن وحدتها، كما أن كثرة مراتب النور لا تخرجه عن وحدة حقيقته. وشرح لنا صدر الدين فيما مضى، أن المراتب الوجودية الأخرى، هي في الحقيقة مظاهر حقيقة الوجود ودرجاته المختلفة، وهي تنبع كلها من حقيقة الوجود. والآن وصلت النوبة إلى البحث عن الوجوه التي يمتاز الوجود بها عبر مراتبه المختلفة، وهي مسألة ذات أهمية فائقة إذ عبرها نزيح الستار عن سر وقوع الكثرة في الوجود.

صدر المتألهين، أورد لهذا البحث عنوانا خاصا به في حكمته المتعالية وقرر فيه أن الكثرة والتخصص يقع في الوجود من جهات ثلاث هي:

1 – تخصصه بنفس ذاته وحقيقته التي تأبى على العدم ولا تجتمع معه على

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج1 ص 55.

(2) هاني، إدريس: محنة التراث الآخر ص 287 وما بعده.

الإطلاق. فإن تأملنا الوجود الذي ثبتت أصالته وأن ما سواه عدم وبطلان، نجده يمتاز بتمام ذاته عن غيره، وليس الغير إلا العدم. إذن حقيقة الوجود، أول ما تمتاز به هو أنها لا تجتمع مع العدم على الإطلاق وامتيازها هذا من نفس ذاتها.

2 – تخصصه وامتيازه بمراتبه ذات الشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والغنى والفقر، وبعبارة أدق: إن كل تلك المراتب مما يمتاز بها الوجود، بما هو وجود، فهو حقيقة يفرض من ذاته تلك المراتب والدرجات. يشرح لنا الطباطبائي ذلك بقوله:

«وفي المحصلة، يكون الوجود حقيقة واحدة ينطوي على اختلاف وتفاوت في لبه وواقعه، دون ضم عنصر إضافي له.

يعني: أن تلك الحقيقة التي يشترك ويناظر موجود موجودا آخر في وجوده من خلالها، تنطوي بعينها على اختلاف وتمايز يقع بين تلك الموجودات.. وكما أن حقيقة الوجود ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف فلها مراتب كذلك من حيث الكمال والنقص. أعلى مراتب الوجود هي مرتبة الوجود الواجب حيث الكمال المحض والفعلية المحضة، وليس هناك في هذه المرتبة أي لون من ألوان النقص والتحديد. وأسفل مراتب الوجود مرتبة المادة الأولى التي هي بالقوة من كل جهة، ويعتورها النقص من كل جهة أيضا، وتنحصر فعليتها في كونها بالقوة فعلا. وبين هاتين المرتبتين اللتين تقع كل منهما عند أحد رأسي سلسلة الموجودات، هناك مراتب، من وجهة نظر عقلية، تتألف من الكمال والنقص والقوة والفعلية. وكلما صعدنا نحو أعلى السلسلة كان حظ الكمال والفعلية أوفر، وكلما هبطنا أسفل السلسلة تزايد النقص والقوة.

ويدعى المفهوم المتحصل اصطلاحا «بالوحدة التشكيكية» للحقيقة.»[1]

إن المسألة التي يستصعبها الذهن في هذا التصور الجديد، هي الكيفية التي يتم بها الحفاظ على الوحدة في عين الكثرة بحيث لا تثلم الوحدة ويزول التغاير بينهما تماما، لذا نرى أن فلاسفة هذا التصور يجهدون كثيرا لتبيينها، ويضربون مثال النور في أحاديثهم لأنه مصداق دقيق للشيء الواحد والكثير في الوقت ذاته، بمراتبه ودرجاته. لكننا نود استخدام مثال العدد عوضا عن النور هذه المرة، على أن نستخدم النور لتبيين قضية أدق نأتي عليها بعد قليل.

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: إطلالة على حياة صدر الدين الشيرازي ومنهجه الفلسفي. مجلة الفجر العدد الثاني ص 188.

فالأعداد، في الوقت الذي تشترك جميعا في حقيقة واحدة هي العددية، نراها تختلف أيضا فيما بينها في الحقيقة ذاتها، ألا وهي العددية! فالعدد 6 يختلف عن العدد 7 وهو بدوره يختلف عن العدد 8، فعند التدقيق نجد أن الاختلاف واقع في عمق العدد وحقيقته من جهة الازدياد والنقص، وكذلك الاشتراك بين سائر مراتب الأعداد أيضا واقع في الحقيقة نفسها. ومع أن الأعداد تتكاثر إلى ما لا نهاية، إلا أنها جميعها، ومهما تصاعدت لن تخرج عن حقيقة واحدة هي، كونها بأجمعها تكرار للعدد 1. يقول جوادي الأملي، وهو واحد من أفضل مدشني الخطاب الميتافيزيقي المعاصر، في «تحرير تمهيد القواعد» كما ينقل عنه الخاقاني في «بيناته»:

«الواحد أمر يبدع الكثرات بتطوراته وظهوراته، ونحن في تحليلنا للكثرات، لا نرى غير ذلك الواحد، لأن الواحد هو الذي يخلق الخمسة مثلا بتطوراته الخمسة، والعاشر هو التطور العشري للواحد، دون أن يضاف شيء إلى الواحد»[1].

خلصنا الآن إلى أن الوجود، أول ما يمتاز به هو بتمام ذاته عن غيره وما غيره إلا الفراغ والعدم. كما أن العدد 1 يمتاز بذاته عن غيره وما غيره إلا الصفر الذي يعبر عن اللاشيء والبطلان. ويمتاز، أيضا، بمراتبه التي تنشأ من عمق ذاته، والتي على كثرتها، لا تخرجه عن وحدة حقيقته. تماما كما أن مراتب الأعداد ليست إلا تكرار للرقم 1 فوحدته لا تبطل مهما تصاعدت الأعداد نحو اللانهاية.

3- ماهنا وجه ثالث يمتاز به الوجود ذكره الشيرازي تحت مسمى «**موضوع الوجود**» فقال «**وأما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبارها ينبعث عنه الماهيات المتخالفة الذوات**»[2].

إذن، يرفض الشيرازي هنا، أن يكون الوجود بحقيقته الأصيلة منشأ لهذا النوع من التخصص والامتياز، بل إن هذا التمايز منشؤه الماهية إلا أنه يلحق بالوجود عرضا. لنتأمل الوجود المتعلق بماهية البياض والوجود المتعلق بماهية السواد، ولنسأل الآن: ما منشأ التمايز والاختلاف بينهما؟ هل ذلك منشؤه الوجود أم منشؤه الماهية؟ إن غضضنا النظر عن البياض والسواد، لما لحظنا أية امتياز بين وجود

---

(1) الخاقاني، محمد: البينات، رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان. ص 175.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 46.

ووجود! وبمجرد الالتفات إلى ماهية البياض وإلى ماهية السواد، نكتشف بجلاء أن الامتياز بين الوجودين ناشئان عن الماهيتين أساسا، وقد ألحقناهما بالوجود عرضا.

لنضرب على هذا مثالا تستبين الحقيقة معه للقارئ: يشع النور من الشمس فيصيب الأرض ويتخلل سطح البحر لينكفئ عند آخر موقع يستطيع بلوغه. وتتشكل مراتب للنور هائلة عديدة لا حصر لها تبدأ من أعلى نقطة له حيث تكون قرب الشمس، إلى أبعد نقطة عنه. فهذه مراتب طولية تختلف فيما بينها بشدة النور وضعفه، وهي مراتب تنبع من تخوم الشمس ولا دخل لأي عامل آخر في نشوئها على الإطلاق.

إلا أن تلك المراتب، تنير عددا هائلا من الأشياء كانت في ظلام دامس قبل سطوع النور، ففي كل مرتبة توجد مئات الألوف من الأشياء تبدأ بالظهور ما أن تقع عليها أشعة الشمس المضيئة، فعلى الشواطئ تظهر الأشعة التراب الذهبي الراقد بقرب البحر وما عليها من أصداف وقواقع متناثرة هنا وهناك. فلأن الأصداف غير التراب، يمتاز الوجود المتعلق بهما عن بعضهما، فسبب الامتياز هنا ليس الوجود، وإنما الماهيات.

6. أسئلة خمسة

ثمة أمور ترتبت على القول بالوحدة في عين الكثرة، لكننا، وقبل أن نأتي على ذكرها، نورد أسئلة خمسة، لا بد وأن تراود ذهن القارئ عاجلا أم آجلا، وهي:

أولا: لم يجب أن يكون للوجود مراتب تنبع من عمق ذاته، وتطلبه طبيعته دون أن يكون لذلك سبب خارج عن طبيعته؟

ثانيا: إذا كانت حقيقة الوجود، تنشأ مراتب لها، فإن تلك المراتب ستصبح، شئنا أم أبينا، من مقومات حقيقة الوجود، إذ لم تنشأ عن عامل طارئ إطلاقا. ومعنى ذلك أن لتلك المراتب دخل بليغ في تقويم حقيقة الوجود وإسنادها، حينئذ نضطر لقبول نتيجة مفادها: أن سائر المراتب تشكل حقيقة الوجود، فلا ثمة حقيقة لوجوب الوجود خارجة عن مراتبه، إذ أن الوجوب كما اقتضته ذات الوجود الواجب، اقتضت وبالدرجة ذاتها سائر المراتب والدرجات. وهكذا تنسد كل سبل التفريق والتفكيك بين الوجوب والإمكان.

ثالثا: إن نظرية أصالة الوجود تخطئ الفرض الأخير في موضوع تخصص

الوجود وتبطل آخر وجوهه! إذ إن الماهية تستند على الوجود فهي موجودة بعرض الوجود وليس لها أن توجد أية كثرة من ذاتها وتلحقها بالوجود عرضا، فذاك يهدم أصالة الوجود. وبعبارة أخرى: السماء والأرض، الفرس والنهر، الشجر والثمر، الإنسان والحيوان، كل هذه ماهيات عديدة، ألحقت بالوجود ضرر الكثرة، ويريد صدر الدين أن يقول، إن الوجود بريء عنها، فهي كثرة تختص بالماهية، ونلحقها نحن بالوجود عرضا! لكنه يصعب علينا قبول هذا الرأي، ذلك لأن الماهية تتوقف على الوجود، فالوجود سببها، وعليه، فالكثرة التي نتجت عنها، نتجت الوجود أولا وبالذات، فالشيء إذا توقف في وجوده على آخر، فحتما أن لوازمه أيضا ستكون متوقفة عليه.

ولقد انتبه السبزواري لهذه الشبهة وقت تعليقه على الحكمة المتعالية فأورد لها حلولا ثلاثة، إلا أنها، حقا، قاصرة عن حل اللغز[1]!

رابعا: هل ثمة فارق حقيقي وواقعي بين شيئين يمتازان عن بعضهما بالشدة والضعف والغنى والفقر؟ أم أن هذا الفارق لا يتعدى السطح فلا يغور في العمق؟ وكيف يغور والحقيقة بينهما ثابتة بالوحدة، أعني الوجود الذي يظل واحدا وذا حقيقة ثابتة مع اختلاف أفراده بالشدة والضعف. إذن أليس هذا معناه، أن الشدة والضعف تحكيان عن فارق غير حقيقي ولا أصيل؟

خامسا: بما أن الوجود، وفقا للنظرية، له نزلات من الأعلى إلى الأسفل، وكلها تصدر عنه، فالمبدأ الأول، سيغدو حقيقة الأمر، مجمعا هائلا لسائر المراتب وكل الأشياء! فكما أن الرقم 7 موجود في 8 وهو بدوره موجود في 9، فالرقم اللانهائي للعدد، سيضم كل الأرقام فيه فلن يشذ عنه رقم على الإطلاق، كذلك سيكون المبدأ الأول وتالي ذلك انثلام وحدته التي ثبتت له.

7. لماذا تقتضي حقيقة الوجود مراتب؟

فأما السؤال الأول، فللقارئ أن يكتشف جوابه بالتأمل في معنى كمال الوجود وتمامه. ولكي نساعده في مهمته، نعرض عليه التأمل في حال حبة تراب ترقد بدلال واستقرار على شاطئ البحر، فلا يصدر عنها أثر ولا ضجيج، وحال الشمس وهي تتأجج في قلب السماء، بحيث ترسل شعاعها يمنة ويسرة وفي كل الاتجاهات، لعله

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 46. التعليقة (1). طالع أيضا التعليقة رقم (25) و (28) للمصباح اليزدي على نهاية الحكمة للطباطبائي ج1 ص 50.

تفطن إلى القصد من التأمل في المثالين المذكورين وهو الانتباه إلى النتائج المترتبة على قوة الوجود وشدته، فكلما ازداد الشيء وجودا، ازداد قوة وشدة، وتاليه بروز آثاره وظهور علامات ذاته ورشحات وجوده، فما ظنك بالوجود الذي هو فوق ما لا يتناهى، بما لا يتناهى، عدة ومدة وشدة؟

والنتيجة:

«لازم كمال وفعلية حقيقة الوجود هو تجليه وظهوره»[1]

وظهور آثار الوجود الواجب مما تقتضيه رتبته التي هي فوق التمام والكمال، ولا يمكن سلبها عنه أو تصور إمكان فقدانه لها، إذ صميم ذاته تترشح نورا وظهورا.

8. هل المرتبة تقوم حقيقة الوجود؟

وفي المقام الإجابة عن السؤال الثاني، ننبه القارئ أن ثمة خلط جلي عمد السؤال استحداثه حتى يوقعه في مطب الشبهة، ولكي يخرج منها سليم الذهن، عليه أن يتأمل في المثالين التاليين:

الأول: عندما تتأمل المرأة وجهها في مرآة[*] صالون تصفيف الشعر فإنها، تبدو ظاهرة في سائر المرائي التي تحيط بها هناك، وحيث أن حقيقتها ليست في تلك الصور، فإن أيا منها لا تلعب دور إضفاء أية واقعية عليها، لان كيانها مستقل عنها تماما، مع أن ظهورها في كل تلك المرائي، ظهور حقيقي لا شك فيه، ومما يقتضيه وقوفها نصب تلك المرائي وتأملها بوجهها فيه. ولأنها بصدد تصفيف

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. مصدر سابق. ص 382.

(*) يقول جوادي في تحرير تمهيد القواعد: «المثال الوحيد الذي يبين حقيقة الوحدة وإطلاق الوجود دون أي شرط أو قيد، ولا يبقي حظاً للكثرات إلا المجاز هو مثال المرآة الذي يتمسك به صدر المتألهين بعد الانتهاء من مباحث العلة والمعلول. هذا التمثيل الذي ينسجم مع تعاليم القرآن في كون الأشياء آيات الله عرض للمرة الأولى عبر أهل بيت العصمة والطهارة (ع) حيث يسأل عمران الصابي الإمام علي بن موسى الرضا (ع): ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ قال الرضا(ع): جل يا عمران عن ذلك. ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه - تعالى عن ذلك - وسأعلمك ما تعرفه به، ولا حول ولا قوة إلا بالله: أخبرني عن المرآة انت فيها أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدللت بها على نفسك؟» بعدما صدر هذا المثال عن أسرة الوحي، مثل به العرفاء قبل أية فئة أخرى.. وهي (أي المرآة) تختلف عن السراب لان السراب يدعو إلى نفسه في حين انه كاذب في دعواه، بيد أن المرآة لا تدعو إلى نفسها، بل تدعو إلى المرئي فيها». أنظر الخاقاني، محمد: البينات ص 171.

شعرها، فإن وقوفها هناك ضروري قطعا، وملازم لرغبتها الناشئة عن إرادتها، وليست إرادتها إلا انعكاس لتوجه ذاتها.

فالمثال المار، أرجع ظهور وجهها في كل تلك المرائي إلى ذاتها ولكنه، أيضا، بين كيف أن تلك المظاهر، مع توقفها على موقعها وإرادتها، إلا أنها لا تتدخل في إضفاء التحقق على كيانها المستقل إطلاقا. وطبيعي أن تكون الأمثلة مقربة للمعنى فحسب لا أن تكون مترجمة للواقع كما هو.

هاهنا مثال نستخرجه من الأعداد، فمراتبها، من قبيل: 5 و 6 و 7 لها دخل مباشر في إضفاء التحقق للمرتبة ذاتها، لكنها لا تسري إلى حقيقة العدد بحيث يستند على تلك الرتبة المخصصة. فالعدد 7 يشكل هذه الرتبة ويقومها بحيث إن أضفنا عددا واحد عليه، أو حذفنا عددا منه، لبطلت حقيقته وتلاشت الرتبة 7 تماما. ولكن العدد 7 كما أن أوجد تلك الرتبة المخصصة بتكرار عدد 1 سبع مرات، لا يتعداه إلى أية رتبة أخرى، فكيف يتعدى كل الرتب بحيث تصبح حقيقة العدد بما هو عدد تستند في وجودها عليه؟

هل تفطنت إلى السر أيها القارئ؟ إذن الأمر كذلك فيما نحن بصدده، فمراتب الوجود، مما تقتضيه صميم حقيقة الوجود، لكنها لا تضفي على الوجود حقيقته بحيث يتوقف هو على تلك المراتب، فما الرتبة إلا نحو من ظهور للوجود. فالظهور أمر، والذات الظاهرة أمر آخر. إذ الظهور معلول ومفتقر ومتأخر عن الذات الظاهرة التي هي علته ومتقدمة عليه بالغنى والشدة، فكيف ستضفي مراتب التأخر والضعف والفتور والمعلولية على ذات الغني أو على حقيقة وجوده التام حقيقة؟

9. كيف تنسب الكثرة إلى الوجود؟

وهذا سؤال ما قبل الأخير، فهل الحق كما يبدو منه، من أن الماهية تستند على الوجود، فحتما سوف تستند الكثرة التي انبثقت عنها، على الوجود أيضا وبالذات أولا ومن ثم، وبالعرض، على الماهية ثانيا؟

وعليه، غير صحيح إن نقول أن الوجود قد تخصص وامتاز بوجه ثالث عبر ما أضفت عليه الماهيات من لون بدا خلالها كثيرا! فإذا أسقطنا هذا النوع الثالث من الامتياز والتخصص، كيف سنفسر علاقة الكثرة الواقعة بين ماهية وأخرى بالوجود؟

صاحب نهاية الحكمة، فرق بين نوعين من الكثرة، إحداها الكثرة المؤدية لوقوع

المراتب في الوجود، وهي مراتب القوة والضعف الوجودي وهذه أرجعها إلى طبيعة الوجود واعتبرها ناشئة عنه. أما الأخرى والتي يتصف الوجود بها، فقد اعتبر أن منشؤها الماهيات[1]، إلا أن السؤال يظل قائما! فالوجود موجد للماهية، فكيف لا يوجد لازمها وهي الكثرة؟

المصباح في تعاليقه النفسية والقيِّمة على متن أستاذه العلامة الطباطبائي[2]، أكد ثبوت الشبهة من جهة، وأشار إلى أن أفضل طريق يتم عبره إثبات مراتب الوجود هو طريق البحث في العلية، إلا أن قصوى ما يتم إثباته هناك، هو أن للوجود مراتب، أما الشبهة المطروحة - وبحسب النظرة القاصرة - لم تجد موقعا هناك تختفي فيه وتزول!

والذي نقترحه لحل الشبهة، أن نتعرض لبيان نوع العلاقة الموجودة بين الوجود والماهية، فصحيح قد ثبت لدينا من خلال أدلة أصالة الوجود، أن الماهية تتكئ على الوجود وتستند عليه، ولكن السؤال الذي نود طرحه هنا ومن ثم الإجابة عليه هو، هذا الاتكاء كيف هو بالدقة؟ ذلك، لأن الكثرة التي تنشأ عن الماهية وتعرض للوجود، لن تتضح طبيعتها إلا بحل السؤال الذي عرضناه.

ويؤيدنا مسلك صدر الدين نفسه، فهو، وبعد أن عرض الوجه الثالث لتخصص الوجود، علّق قائلا: «**وهذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.**»[3]، ثم سلك في البحث حتى بلغ به الفصل السابع، وفي آخره حاول الرد على آخر ما تبقى من شبهات حول مبدأ أصالة الوجود، وهناك ذكر النمط الذي تتعلق الماهية بالوجود، ثم تعرض لشرحه بما يمكن استخدامه لحل الشبهة التي بين أيدينا.

قال:

«إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود، ثم يتصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضا بالمعنى المذكور، واتصافها به في العقل.

وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق: من أنه إذا

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج1 ص 50.

(2) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة. ج1 ص 50.

(3) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 46.

صدر عن المبدأ وجود، كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية، فإذن هاهنا أمران معقولان:

أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود.

والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية أصلا، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها. انتهى.

فقد علم مما ذكره وذكرناه: أن الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد، والعقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ، والماهية متحدة محمولة عليه ولكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق، وبتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية، لأنها الأصل في الأحكام الذهنية».[1]

الفقرة المارة، تبين منشأ ما أسميناه بالماهية، والعلاقة التي تربطها بالوجود. فعندما يصدر عن مبدأ الوجود موجود، يلاحظه العقل من جهتين: الجهة الأولى كونه أمر متحقق وموجود وهو غير المبدأ الذي صدر عنه، كملاحظتنا لضوء الشمس الصادر من تلك الكرة النارية التي تحتل موقعا في أفق السماء، من جهة وجود الضوء وتحققه وأنه ليس نفس تلك الكرة الملتهبة. والجهة الأخرى: هوية ذلك الوجود المتحقق، ما هو!

نلاحظ إذن، مما مر، أن ثمة تعقلين منشأهما واحد، وكل تعقل لا ينتج الآخر، بل لا بد من تعقل الأمرين مستقلا عن بعضهما. فتعقلنا لذلك الوجود، وكونه صادر عن مبدأ، غير تعقلنا لكونه ذا هوية ما. كما وأن التعقل الثاني فحسب، هو المنشأ للكثرة التي نحن بصدد تحليلها. فلو لم نتعقل هوية الموجودات لما نشأت الماهيات، كل ماهية غير الأخرى، بل إن قصارى ما كنا نعقله هو، أن في الخارج موجودات تنتسب إلى المبدأ لا غير.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تشخيص هوية ذلك الموجود المتحقق، أمر عقلي يمارسه الذهن لما يلاحظ من الخصائص المميزة له. ففي الواقع، ليست الماهية، أي الهوية التي استنبطها العقل للموجود الصادر عن المبدأ، وجود مستقل أو

(1) المصدر السابق ج1 ص 55.

منفصل أو حتى متأخر أو لاحق أو متقدم عن وجود الشيء الصادر، كلا! فثمة موجود، شخص العقل هويته فنتج عن ذلك ماهيته، وتاليه، أن الماهيات الكثيرة تشخيص عقلي لهوية الموجودات الصادرة عن المبدأ. آنئذ، نتساءل: ما نوع العلاقة الموجودة بين الوجود والماهية؟ ثمة اتحاد مذهل بين الموجود وهويته، ولكن ما نوع ذلك الاتحاد؟ إذا كانت الهوية استنباط عقلي من صميم موجود صادر عن مبدأ، فالعلاقة بينهما، بين الشيء وهويته، هي علاقة **«المبهم مع المتعين، والماء مع السراب، والمتحصل مع اللامتحصل والفاني للمفني فيه، والأصل مع الفرع، والظل مع ذي الظل»**[1].

ولنرجع إلى مسألتنا الآن، فهل الكثرة الواقعة بين الماهيات، تنتسب إلى الوجود أصالة فيكون هو المسؤول عنها والمنتج بطبيعته لها وبصميم ذاته موجدها؟ أم، أنه يمتاز بهذه الكثرة عرضا، لأن المنتج لها هي الماهيات وقد ألحقناها بالوجود اضطرارا؟

وبعبارة أخرى: الغيرية الواقعة بين الماء والهواء والحجر والمدر راجعة إلى الغيرية المتحققة في «وجود» الماء و«وجود» الهواء و«وجود» الحجر و«وجود» المدر؟ أم هي كامنة في الهوية التي تسمى بالماء والهوية التي تسمى بالهواء والهوية التي تسمى بالحجر والهوية التي تسمى بالمدر وليس في **«وجود»** تلك الهويات؟

نرى: وبموجب أصالة الوجود، وأنه حقيقة واحدة متحققة ليس في طبيعته أية غيرية إلا من جهة ضعف بعض مراتبه وشدة البعض الأخرى فمن هذه الجهة، ليس الوجود مسؤولا عن الكثرة والتباين الواقع في الماهيات، فصميم ذات الوجود لا يقتضي ذلك على الإطلاق.

وفي الوقت نفسه، فإنه وبالنظر إلى كيفية توقف الماهية على الوجود نفهم، كما أن الماهية فانية في الوجود، وتستند عليه لكي تتحقق، كذلك الكثرة والغيرية والتباين المتحقق بينها، فهي تستند، تبعا للماهيات، على الوجود، لا أن الوجود هو المعطي بطبيعته، الغيرية في الماهيات!

ومعنى هذا، إن استناد الشيء بطبيعته على آخر، لا يلزم منه فك طبيعته وإلزامها للجهة التي تتوقف في وجودها عليه. فالماء، ذات طبيعة الرطوبة، فبين طبيعته وحقيقة الماء وحدة حقيقية، فإن توقف الماء على الوجود، فحتما ستتوقف طبيعته

---

(1) الأملي، حسن زاده: تعليقات على الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي. ج1 ص 75 و 93 و 106.

أيضا عليه، ولكن ليس ذلك يعني أن ثمة وجود ماء ووجود طبيعته، إذ هما أمر واحد.

وفي موضوع غيرية الماء عن الهواء، نرى أن الوجود يتمتع بالوحدة حتى بعد أن حملناه على الماء وعلى الهواء، لكن الغيرية متحققة في هوية الماء بالنظر إلى هوية الهواء.

والخلاصة: الوجود أشبه بالقصر الكبير، والماهيات هي نوافذه، والكثرة هي الهواء الذي ينتسب إلى القصر ويدخل فيه عبر النوافذ التي تستند على الوجود. صح إذن ما قاله الشيرازي، وتبعه فيه صاحب نهاية الحكمة، في أن للوجود تخصصاً وامتيازاً عبر الماهيات، لا بأصل ذاته.

«للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصصا بحقيقته العينية البسيطة، وتخصصا بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة، التي ترجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وتخصصا بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له. ومن المعلوم أن التخصص بأحد الوجهين الأولين مما يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات.»[1].

10. أنواع التمايز

اشتبه البعض، فعلا، بنحو عجزوا به أن يضعوا أصابعهم على الفرق الحقيقي الواقع بين شيئين يمتازان بالشدة الوجودية وضعفها، حتى ضاقت بهم الأرض بما رحبت، فصاحوا: **«أن الافتراق بالشدة والضعف بين العلة والمعلول يؤكد المشابهة بينهما لا انه ينفيها.»**[2]

لنقدم للقارئ فكرة عن أنواع التمايز التي تقع بين الأشياء:

1- هناك تمايز بتمام الذات، أي أن الشيء يمتاز عن الآخر بتمامه وبكل ذاته، لنضرب على ذلك مثال التمايز الواقع بين الوجود والعدم. فالوجود يمتاز عن العدم بتمام ذاته، بكله وبرمته حقا. إذ لا ثمة أدنى اتفاق بينهما على الإطلاق. إذن بين الشيء واللاشيء امتياز فظيع يشمل كل ذات الشيء ليميزها عن اللاشيء.

2- ثمة تمايز جزئي، فجهة من الذات تمتاز عن الذات الأخرى وليس كل الذات، فالإنسان والفرس، كلاهما حيوان، إلا أن الإنسان منهما حيوان ناطق!

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج1 ص 58.

(2) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام. ص 157.

3- يوجد تمايز آخر، لا ينال الذوات وإنما يقع في لوازم الذوات وعوارضها، فالرجل والمرأة إنسيان، والإنسية تنطبق على الرجل بالدرجة ذاتها التي تنطبق على المرأة، فمن جهة انتساب ذاتهما إلى الإنسانية واحدة وثابتة لهما معا وبالدرجة ذاتها - وإن ادعى البعض خلاف ذلك وترددوا في تحديد هويتها أهي «ريحان» أم «شيطان» -، ولكن الاختلاف واقع في لوازمهما، كاختلاف اللون بين رجل وآخر.

4- النوع الأخير من التمايز، ما نسميه بالتمايز بالكمال والنقص، والغنى والفقر، والشدة والضعف. ومدعى صدر الدين، أن هذا النوع من التمايز هو المتحقق على مستوى الوجود ومراتبه، وأنه يحقق الفارق حقيقة لا مجازا. ولكن يرى غيره، أن الفارق من هذا النوع لا يلغي المشابهة بين الشيئين بل يؤكدها بحيث يصبح الشيئان واحدا في الحقيقة، وما اثنينيتهما إلا مجازية!

ولكي نقف جيدا على حقيقة الموضوع، إن كان يقتضي التمايز حقيقة أم مجازا، لنقم بتحليل النظرية بالنحو التالي:

أولا: لا بد في هكذا نوع من الامتياز، أن يتحقق شيئان وليس شيء واحد! بحيث يكون أحدهما يمتاز عن الآخر بالغنى والشدة والتقدم. فلو كان أمرا واحداً متحققا، لعجزنا عن إطلاق الغنى والفقر في آن واحد عليه! ولسرى تناقض شنيع في حكمنا عليه بالغنى والفقر. تبين إذن، أن إطلاق حكمين متناقضين على أمر ذي وحدة واحدة تأبى عن الكثرة تماما، مما لا سبيل إليه حقا.

ثانيا: لا بد، أيضا، في هكذا نوع من الامتياز، أن تتحقق جهة اشتراك بين الشيئين، وبموجبها يتم جر حكم الشدة أو الضعف عليها، وإلا فلنفترض أن ألفا وباء لدينا، وأن لا ثمة اشتراك من أي جهة من الجهات بينهما، حينئذ، كيف نحكم بأن أحدهما شديد والآخر ضعيف؟ هذا الحكم سيصدر بالنظر إلى ماذا؟ والشدة سوف تنصب على ماذا؟ كما أن الضعف سيكون بملاحظة ماذا؟ من الوضوح بمكان أنه ليس في وسعنا القول بأن ألف شديد في ألفيته، وباء ضعيف في بائيته! فالضعف في الباء منقطعة الاتصال عن الشدة في الألف، ولن يكون أحدهما بالنظر إلى ما للآخر من وضع!

نعم، فلو أن الشيئين اشتركا في جهة ما، ففي الحالة تلك فحسب، يمكننا، وبملاحظة جهة الاشتراك في الشيئين، نكتشف أن تلك الجهة في أحدهما قوية، وفي الآخر ضعيفة.

إذن، يجب أن يتحقق في الخارج أمر، وجهة، وبنحو الحقيقة، تقبل الازدياد

والنقص، والشدة والضعف، والكمال والنقص، حتى تكون منشأ لصدور تلك الأحكام.

ولكن الشيء الواحد سيأبى في الوقت الذي يصلح لأن يحكم عليه بالشدة، أن يحكم عليه بالنقص أيضا! نعم ذلك صحيح، إلا إذا كانت له درجات ومقامات ورتب عديدة، حينئذ فحسب، يتحقق ذلك وبنحو الحقيقة. فإن تحقق في الخارج أمر له درجات، كأن تحققت العددية، ولها مراتب هائلة، فبالنظر إلى كل رتبة عدد، وبمقارنته بغيره من الرتب نصدر أحكاما من نوع الشدة والضعف والكمال والنقص والغنى والفقر.

ثالثا: لنسأل القارئ الآن: هل التمايز بالكمال والنقص، تمايز وهمي مجازي أم حقيقي؟ إن كان وهما فما حسبناه 7 فليس كذلك، وما ظنناه 8 أيضا ليس كما ظننا! فهل ستقبل الأسواق ذلك؟ وإن كان حقيقيا، فهل يلغي التمايز بين القوة والضعف ويقرب الشبه بينهما بحيث يؤول مصير القوة، من شدة الشبه، إلى الضعف؟

في الواقع، لا ثمة شبه، بل أعلى منه، فنحن نتكلم عن أمر واحد، وهو الوجود المتحقق، إذ لا يشبه الوجود، الوجود! وهذا الوجود المتحقق له مراتب ودرجات، وكل درجة تمتاز عن الأخرى حقيقة، بحيث لا ثمة شبه بل تغاير بين الشدة والضعف. نعم، يحق لك أن تعجب أيها القارئ. حقاً ما أعجبه من أمر وأذهله!

خلصنا إذن، أن الافتراق في الشدة والضعف، لم تلغِ المشابهة ولكنها أيضا لم تؤكدها، إذ لا مورد لتحقيق الشبه! فالتمايز بين الشدة والضعف تمايز حقيقي وتغاير واقعي، والاتحاد والوحدة في الوجود كذلك حقيقي وواقعي، وهذا معنى قولنا أنه لا ثمة مورد للشبه من الجهتين.

11. علاقة الضعف والقوة فيما بينهما

يتفرع على ما مر من البيان حول إثبات نظرية الوحدة في الكثرة مسائل، أهمها هذه، وهي تكفي لحل السؤال الخامس المذكور سابقا. وموجز المسألة، أن السير التنازلي للوجود من الأعلى إلى الأسفل مؤداه، أن ما في الأسفل من كمال، فهو موجود فيما هو أعلى منه، دون أن يسري الضعف الحاصل في الأسفل إلى الأعلى منه.

إن لهذه المسألة أهمية بالغة، فالغفلة عنها يؤدي إلى انبثاق شبهات مستهجنة! لذا نضرب عليها، وبغية توضيحها، مثال الأعداد:

فعندما تتنزل الأرقام عن اللانهاية، حتى تصل إلى 7 و 6 و5، فالذي سوف

نلاحظه بأقل تركيز، أن 6 حاصل ومتحقق في 7 وبنحو أتم مما هو، أي أن تكرار الواحد ست مرات موجود في رقم 7 دون أن يسري حده الذي يمنعه أن يغادر رتبة 6 في 7! فضعف الستة وحدّه غير متحقق في سبعة لأن وجود ستة متحقق في سبعة بصورة أتم. وهكذا سائر الأرقام، فالحيثيتين الموجودتين في كل رقم، أعني حيثية وجود 6 وحيثية الحد والرتبة، نرى أن واحدة منهما تسري في الرتبة الأعلى دون الأخرى، فالحيثية الأولى متحققة في الرتبة الأعلى، ولكنها هناك متحققة بصورة أتم فالحد ساقط عنها.

خلصنا مما مر، أن التأخر والضعف المتحقق في كل مرتبة، لا يتعداه إلى أعلى منها، في النزول العمودي لقوس الوجود من التمام إلى النقص.

المحصلة النهائية هي: لقد برهنّا على أن الوجود واحد بحسب حقيقته، وكثرته تنشأ من مراتبه التي تقتضيها حقيقته دون أن يكون لهذه المراتب دور إضفاء التحقق أو سلبه عن لبّ الوجود.

الفصل الرابع:

الإمكان بمعنى الفقر

1. غرض البحث واتجاهه

قد يكون جديرا أن نذكر القراء، بعد طول هذه الرحلة الفلسفية، أن الغرض الحقيقي من الدراسة، هو عرض مشروع «**برهان الصِّدِّيقِين**» وتحليله، وقد تم لنا ذلك بمرحلتيه: الأولى، عند الحكيم أبي النصر الفارابي، والثانية لدى الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا.

ولأجل عرض آخر مراحله وأشدها تطورا وتماما، قدمنا عرض أسسه التي يستند عليها، وهي **ثلاثة: قاعدة أصالة الوجود، وقاعدة وحدة حقيقة الوجود ومراتبها، وقاعدة الإمكان بمعنى الفقر**. ولقد فرغنا من عرض القاعدتين الأوليتين، وتبقى علينا مجهود عرض القاعدة الثالثة والأخيرة للمشروع.

ويصح أن نرجع القاعدة الثانية إلى الأولى فنعتبرهما واحدة، لأن حقيقة الوجود لا تنفك عن مقاماته، كما ويصح أيضا، إرجاع القاعدة الأخيرة إلى الأولى، وذلك بنحو البحث عن صفة الإمكان، أهي تناسب الوجود أم لا، فيغدو البحث كله واحداً. ويكون صحيحا جدا أن نعتبر أن البرهان عند صدر الدين، يستند فحسب على مسألة الوجود بما تتفرع عنه من أبحاث عن أصالته ومراتبه والتي إحداها، كما سيستبين، مرتبة الفقر الوجودي.

هذا، كما يصح أيضا تغيير عنوان الإمكان الفقري، إلى: مبحث العلية. على أساس أن مسألة الإمكان الفقري يتم استنباطها واستخراجها من عمق مباحث العلية. على أية حال، فالغرض من هذه اللفتة، هو تنبيه القراء إلى أن بعض الدراسات في الحكمة

المتعالية، قد تعرض الأسس ذاتها ولكن بعناوين مختلفة قليلا، وذلك لمكان إرجاع بعضها إلى البعض الآخر كما أشرنا.

أما غرض البحث في هذا الفصل، فهو ملاحقة ما تبقى من غموض حول علاقة مراتب الوجود الكثيرة بمنبعها الواحد ذي الوحدة الحقيقية، لذا سنحقق هنا في المراتب النازلة للوجود، ما طبيعتها، وكيف تتعلق بالمرتبة التامة. فلقد انتهينا لحد الآن، إلى أن الوجود أصيل، والماهية حدود الوجود تظهر في عالم الذهن، وهي تتكئ على الوجود وتتحقق عبره. وأن الوجود الأصيل تنبع عنه مراتب عديدة لا حصر لها، وعلاقتها بالمنبع على النحو التالي:

1 - أن طبيعة الوجود ذاته تقتضي صدور تلك المراتب عنه كما تبين سابقا. وهذا الاقتضاء ناشئ من فرط فعليته وشدة ظهوره على نحو لا يتصور له حد.

2 - أن الوجود بسائر مراتبه ودرجاته يستند بذاته ولا يحتاج لغيره إطلاقا. إذ لا ثمة غير أو ثان حتى يصح فرض الاستناد عليه.

3 - تتمتع المرتبة العليا للوجود التي لا حد لوجودها عدة ومدة وشدة، بالضرورة الأزلية بينما نصيب المراتب الأخرى الاتصاف بالضرورة الذاتية كما مر شرحه.

4 - جميع المراتب، وكل حقيقة الوجود موجودة بذاتها، إلا أن المرتبة العليا منها فحسب، تقتضي ذاتها، وسائر المراتب، لا تقتضي ذلك، فملاك وجوب الوجود هو الاقتضاء له.

5 - بين المرتبة العليا وسائر المراتب فوارق تتمثل في شدة الوجود وضعفه، فالشدة تساوق الغنى، والضعف يساوق الفقر والحاجة. ويتمتع الشديد منه بالتقدم الذاتي وليس الزماني، بينما تتراجع المراتب المشوبة بالضعف إلى مرتبة متأخرة عن المنبع، تأخرا ذاتيا وليس زمانيا.

وسوف يدور البحث الآن، عن طبيعة انتساب تلك المراتب الدانية بالوجود التام، فعلى أية نحو هو! ولأجل وضع اليد على الحقيقة، أمامنا ثلاثة مسالك لا بد من المرور فيها جميعا، فأولها مسلك «الجعل» وفيه نود التحقيق عن الشيء الذي يصدر عن المبدأ التام، ما هو على وجه الدقة، وكيف تتم عملية الجعل ذاتها! والمسلك الثاني، سيجوب بنا مجددا في فضاء العلية، ذلك لاكتشاف سر الاستغناء وملاك الحاجة والفقر. إذ سنجد أن صدر الدين يبتكر حلا يخالف فيه التوجه الفلسفي الذي

صاغه الفلاسفة من قبله من أمثال الحكيم والشيخ الرئيس. وأخيرا، سنجد أنفسنا مضطرين للمشي في ممرات مبحث التحقيق في الإمكان، وهناك حيث اكتشف صدر الدين الفقر الوجودي، وكنا قد تواعدنا القارئ على اللقاء عنده لكي نبوح له بالسر النهائي في مسألة الغنى والاحتياج.

2. العلية وتحققها

ليس ثمة شك في أن صدور مراتب الوجود عن منبعه، وتوقفها عليه، يضفي على الوضع لون العلية. فكل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها، على نحو لا يكون وجود ذلك الغير من وجودها، تصبح معلولة كما بيَّن الشيخ الرئيس[1]. ولقد تأكدنا من أن الوجود الأصيل يفيض مراتب عديدة لا حصر لها، فهي إذن تتوقف في تحققها عليه. إذن صح، دون أدنى شك، القول بمعلوليتها، وأن بين الوجود الأصيل ومراتبه علاقة العلية.

دعونا نساعد كل من قد تردد في قبول إضفاء حقيقة العلية على العلاقة القائمة بين منبع الوجود ومراتبه. فلعل شبهة تأججت بعنف في فكر أحدنا، فاستصعب قبول العلية والمعلولية في شيء يتمتع بالوحدة، كما هو حال الوجود، فهو ذي وحدة تامة، إذ لا غير للوجود، فكيف يكون الشيء بحقيقة واحدة، علة من جهة ومعلولا من جهة أخرى؟

حسنا، سنقدم مساعدة واحدة فحسب، فحديثنا يدور عن حقيقة واحدة ولكنها في عمق وحدتها ذات مراتب. أي أن أمراً واحداً يقبل الشدة والضعف، وتلك الشدة وذاك الضعف لا يخرجه عن وحدته. مثاله مثال النور الذي يتمتع بوحدة حقيقته، ومع ذلك، فهو ذو مراتب عديدة، فبعض درجاته شديدة النورانية، وبعضها أقل. وهنا كان يكمن السر في عدم انثلام وحدة الوجود مع كثرة مراتبه، إذ المراتب هذه هي للحقيقة ذاتها.

والآن، أليست المراتب كلها، تستند في تحققها على أعلى مرتبة للوجود والتي تقتضي كل تلك الدرجات ويصدر عنها كل تلك المراتب والمقامات؟ إن لم تكن تستند عليها، لما صدرت عنها وإن لم تصدر عنها لكانت حقائق هائلة الكثرة، مستغنية بذاتها وقائمة لذاتها، فحينئذ لا ثمة قصور في الوجود يجب أن يشوبها بالمرة. إلا أن ما نراه عيانا من الموجودات على كثرتها، وعلى رأسها الكون برمته، ممزوج بقصور

---

(1) ابن سينا: رسائل ابن سينا. كتاب الحدود ص 117. تحت رقم (67).

من الوجود رهيب حقا، مما يدل على أنها ليست من الوجود بأعلى مراتبه على الإطلاق. إذن تحتم إيجاد تفسير لكل تلك الحقائق، وهكذا نعود إلى النقطة التي بدأنا عندها.

لكن ثبوت أصالة الوجود، وثبوت صدور المراتب والدرجات الكثيرة عنه، يفضي إلى القول بتوقفها كلها على الدرجة العليا، ومؤدى ذلك قبول وقوع العلية في حقيقة واحدة، طالما أن لها مراتب تمتاز عن بعضها بالشدة والضعف.

3. تعلق الجعل بالوجود

عرض صدر الدين مبحثا في الحقيقة هو تبع لمبحث أصالة الوجود، درج أساتذة مدرسته على ذكره ضمن مباحث العلية. وهو يتمتع بأهمية فائقة فيما نحن بصدده، ومن شأنه تذليل الصعاب التي قد يواجهها القراء لفهم المسائل القادمة، لذا نأتي على ذكره هنا.

فلقد نبه الشيرازي إلى مسألتين هما:

الأولى: أن العلة عندما توجد المعلول، فهي في الحقيقة توجد وجود المعلول لا ماهيته. أي أن الذي تجعله العلة متحققا هو وجود المعلول، أما الماهية، فقد تبين لنا من المباحث السابقة، كيفية العلاقة التي تربطها بالوجود، فهي تلحق الوجود المعلول وتقتفي أثره، إذ لا تأصل لها.

يقول بهذا الصدد: «**إن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولا وبالذات ليس إلا نحوا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل، لا لوجوبها وشدة فعليتها، بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها.**»[1]

ومع أن المسألة غنية عن البرهان، لأنها تبع لمسألة أصالة الوجود كما أشرنا له، فالتحقيق هناك يثبت ما هاهنا، إلا أن صدر الدين أولاها أهمية فائقة، وأجهد كثيرا لرد الأقوال الأخرى حول المسألة، ومما أفاده:

أن «**المعلول يجب أن يكون مناسبا للعلة، وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى.**»[2]

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 263.

(2) المصدر السابق ج1 ص 418.

إذن البرهان السالف يعتمد تماما على قاعدة التناسب الموجودة بين العلة والمعلول، فبما أن الأصيل هو الوجود دون الماهية، فالذي يصدر عنه جزما لن يكون غير الوجود، وإلا بطلت القاعدة.

ولكن، ما قاعدة التناسب وحقيقة مفادها؟ القارئ مدعو إلى تذكر ما سبق بيانه عنها، وإضافة هذا المزيد من التحقيق عنها على ما عنده. نعم لا مناص لنا من الوقوف عندها وتبيينها مجددا ومن زاوية أخرى تجنبا للتكرار. فلقد أشعلت القاعدة تلك حربا لا هوادة لها بين المتكلمين والفلاسفة من جهة، وبين المتشرعين والفلاسفة من جهة أخرى، وكانت سببا رئيسيا حدا ببعض الباحثين، ومن جملتهم كاتب «**مدخل إلى فهم الإسلام**» أن يتهموا الشيرازي[1] وغيره من القائلين بها، بإسقاط المميزات الفاصلة للوجود الإلهي عن الوجود الإمكاني. سنأتي على تبيينها جيدا حالما ننتهي من الإشارة إلى المسألة الثانية التي نبه صدر الدين إليها.

الثانية: إن الجعل تارة يكون **بسيطا**، وأخرى يكون **تأليفيا**، فالقصد من الثاني، جعل الشيء شيئا أخر وصيرورة واقعية ما واقعية أخرى. كأن نجعل من الكرسي منضدة، أو أن نجعل الجسم متحركا. وبذلك يستبين القصد من الأول وهو جعل الشيء نفسه، وتحقيقه، ولنسميه: الجعل **البسيط**.

فإذا تمهد هذا، نتساءل: هل جعل العلة جعل بسيط أم هو جعل تأليفي؟ إن اخترنا الثاني، فمعنى ذلك، أن للمعلول وجودا قبليا، والعلة تقوم فحسب بتغيير شكله وصيرورته ذي شكل آخر. إلا أن هذا المعنى يهدم العلية، لأنه يفرض قبلا وجود المعلول، مع العلم أن المعلول لا حقيقة له خارج إطار معلوليته!

ولكن، ولنفترض أن أشياء من قبيل الحركة في الجسم، والماهية للوجود، والزوجية للأربعة، وإنسانية الإنسان، وأنثوية المرأة، ورطوبة الماء، فهل هذه الأشياء، والتي من نوعها، تتحقق بالجعل البسيط أم بالتأليف؟

الإجابة هي: أن ثمة جعلا واحدا يحقق للشيء وجوده ألا وهو الجعل البسيط، وحتى في أمثال الأشياء المذكورة، وهي التي تفرض مع لوازم معينة. ذلك لأن العلة تجعل أربعة، أما الزوجية فمن لوازمها الذاتية التي إن تحقق وجودها وجدت وإلا فلا. فالعلة لم تجعل المرأة أولا ثم جعلتها أنثى بجعل تأليفي! كلا، وإنما كل ما هنالك، أن جعل المرأة جعل للازمها وهي الأنثوية. وهذا معنى قول صدر الدين «**فالحق في**

---

(1) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام. ص 158.

هذه المسالة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات»[1].

وقوله: «**فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسمى بالذاتيات ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية والمصدرية.**»[2]

4. التناسب والسنخية في العلية

يوجد اصطلاح شهير، تستخدمه الأبحاث الفلسفية كثيرا بدلا عن التناسب، أعني «السنخية»، فما هو المراد به؟ وهل أن مؤداه القول بوحدة الوجود الجسمية والشاملة لسائر رتب الوجود مع منبعها؟

تفرض قاعدة السنخية مسألة عدها المحققون قريبة من البداهة إن لم تكن بديهية فعلا، الا وهي: «**أن تكون العلة المفيضة واجدة لكمال المعلول، لا لوجود المعلول بحده بحيث يلزم منه صدق ماهية المعلول على العلة، بل بنحو اتم وأعلى.**»[3]

ومعنى ما مر، أن العلة التي تمنح الوجود للمعلول، فإن كانت تفقده لاستحال إعطاؤها له! هل ثمة شك لدى القارئ في صحة هذه الدعوى؟ من قال إن مقتضى القاعدة، اشتمال العلة لذات المعلول بنحو تصبح العلة الأولى ومبدأ الوجود مجمعا لسائر الذوات والوقائع بكل ما فيها من نقائص؟! ثمة فهم بالغ التعسف يقول بذلك، هو ذا يصرح قائلا: «**إن مقولة الشبه والسنخية تكفي في حد ذاتها الإقرار بوحدة الوجود الجسمية دون حاجة للاستناد إلى أي مصدر خاص من مصادر تاريخ الفكر الفلسفي، فتلك المقولة تستبطن هذا المعنى وتفضي إليه، حيث تكون الوجودات عبارة عن مراتب من الأجسام تختلف في ما بينها بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص، فما دام هناك جسم في العالم السفلي نشاهده، فلا بد أن يكون على غراره وسنخه ما هو أرفع وأكمل منه في سائر المراتب العلوية بما فيها مرتبة الذات الإلهية.**»[4]

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 414.

(2) المصدر السابق ج1 ص 415.

(3) المصباح، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة. ج2 ص 32. التعليقة رقم 243.

(4) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام ص 159.

ينجلي لنا أن الفهم المار يرى أن مقتضى قاعدة السنخية، وجود كل الأشياء بماهياتها في عين مبدأ الوجود، فأضحى هو بعد ذلك جسما من الأجسام، بل مجمع الأجسام! ومرد هذا الفهم السيئ للقاعدة هو عدم الوقوف بدقة على قاعدة أصالة الوجود واعتبار الماهية. حقا إن عدم التفكيك الدقيق بينهما، سيؤدي بمتعاطي درس الحكمة المتعالية إلى التخبط! ففي ذلك الدرس يتم فصل الوجود عن الماهية أولا، ثم تثبت أصالته ثانيا، وتستبين أحكامه التي تفرض لطبيعته الذاتية تخصصا بذاته، فلا يجامع العدم بل يطرده، ثم تأتي نوبة بيان الكثرة الصادرة عنه، كيف أنها لا تخرجه عن وحدته، وأن ما تقتضيه الكثرة من الضعف والقصور في الوجود فذلك نتاج بعدها عن المبدأ، وأن هذا الضعف غير سار بالمرة في المراتب العليا.

إذن، ما بيناه سابقا مما يتفرع على القول بالقاعدة، وتحت عنوان علاقة الضعف والقوة فيما بينهما، لم يؤخذ بعين الاعتبار إطلاقا! فلقد فوت متهم الشيرازي بالقول بالوحدة الجسمانية، فوت على نفسه فرصة التحقق من أن مقتضى القول بالنزول العمودي لمراتب الوجود، وهو بقاء الضعف في كل مرتبة كحد لها دون أن يسري إلى المراتب الأعلى منها.

نود هنا، أن نلفت عناية القارئ، إلى أن لا ثمة رغبة تدفعنا إلى الرد على صاحب الاتهام، ذلك لما فيه من خروج عن أساس البحث وجهته. لكنا نجد أن الفرصة مؤاتية لتقديم المزيد من العون للقراء، ومساعدتهم لتفادي سوء الفهم، عبر ذكر بعض أحدث الاتهامات التي سجلت ضد منحى الشيرازي الفلسفي، وتدليل القراء إلى كيفية نشوئها.

لنرجع إلى قاعدة السنخية، ولنرَ ما يمكنه أن يتحقق إذا ما ألغيناها من البين. يقول الطباطبائي: **«ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها وإلا كان كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولا لكل شيء.»**[1]

إذن، مقتضى تدمير قاعدة التناسب والسنخية هي أن ينتسب أي شيء إلى العلة ودون مناسبة ذاتية على الإطلاق، وأن تغدو أية علة، علة لأي معلول! فهل نقبل بهذه النتيجة؟ هل من عاقل يقبل صدور الحرارة عن الشمس دون أن تكون بين الشمس وبين الحرارة أدنى مناسبة ذاتية؟

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج2 ص 36.

للعلامة الآشتياني، كبير محققي منحى صدر الدين الفلسفي، بيان هام حول السنخية، نرى ضرورة عرضه على القراء، ومن ثم تحليل بعض فقراته، قال:

«1» لو لم تكن هناك سنخية بين الجاعل بالذات والمجعول بالذات يلزم صدور كل شيء عن كل شيء! وهذا التناسب التام بين العلة بالذات والمعلول بالذات موجود.«2» المراد بالعلة بالذات والفاعل التام باصطلاح أهل المعرفة عبارة عن الموجود الذي يكون صميم ذاته مبدأ لصدور معلوله، والمعلول بالذات الموجود الذي تكون تبعيته للغير في تخوم ذاته ونفس حقيقته، وليس له واقع وراء ارتباطه وقيامه بالغير. ولو كانت السنخية الموجودة بين العلة ومعلولها موجودة بعينها في غير ذلك المعلول فسوف يضحى صدور ذلك المعلول دون غيره من المعاليل ترجيح بلا مرجح.

«3» إن لكل معلول قبل وجوده الخاص تحققا في علته، ولكن بنحو أعلى وأتم من الوجود. وهذا التحقق في العلة نفسه مبدأ صدور المعلول وبدون هذا التحقق سوف لا يكون للمعلول وجود، وقد أطلق هذا التعين في وجود العلة لدى أهل الحكمة، الوجوب السابق على وجود المعلول، فالمعلول هبوط عين ذلك التعين والوجوب السابق، الذي هو عين وجود العلة! وعليك بتامل هذه الفكرة جيدا فإنها من غوامض مسائل الحكمة.»[1]

ثمة فقرات ثلاث، أشرنا إليها بعلامات الترقيم، نود تحليلها الآن وفك معانيها:

الفقرة الأولى: فيها مزيد من التأكيد للبيان الذي تلاه محمد حسين الطباطبائي، وصدر الدين قبله، وهو أنه بزوال التناسب بين العلة وبين معلولها، تزول كافة أسباب نشوئه عنها، وتسقط كل الذرائع العقلية المانعة عن سريان التناقض في العلية. وعليه فإن منكر القاعدة ورافضها عليه اضطراراً رفض العلية أيضاً والإيمان بالعشوائية والصدف بدلاً لها. وسيكلفه ذلك ثمناً باهظاً إذ إن عليه أن يتنازل عن الاعتقاد بوجوده الخاص إذا ما تنازل عن العلّية!

الفقرة الثانية: تؤكد أن صدور المعلول عن العلة، راجع إلى صميم ذاتها، فالعلة علة لا لعامل مؤثر فيها، بل ذاتها بالكيفية التي هي عليها تقتضي صدور الأثر والمعلول عنها. ولقد سبق منا بيان علة ذاك فلا نكرر.

وينطبق الأمر ذاته على المعلول، فمعلوليته ليست لعامل أجنبي مؤثر فيه ومحقق

---

(1) الآشتياني، جلال الدين: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي. مصدر سابق، ص145.

له إياها، كلا، فهو بذاته لا تتعدى حقيقته عن أن تكون غير ارتباط. وبعبارة أدق: ليس في مورد المعلول، موجود نالته المعلولية قهرا واستحكمت لعوامل غير ذاتية فيه! ولأجل كشف هذا السر، نطلب من القراء إمهالنا شيئا من الوقت لا يتعدى القليل!

الفقرة الثالثة: تعرض مسألة عميقة هي، أن سر نشوء المعلول، هو السر ذاته الذي يقف وراء حصول العلة على تمام اقتضاء صدور المعلول عنها، وما ذاك إلا تحقق المعلول ووجوده في ذات العلة! وبما أن الألفاظ التي تم استخدامها للتعبير عن الحقيقة، توحي بسريان النقص والضعف في ذات العلة التامة، على أساس أن القول بوجود المعلول في العلة يشعرنا بوجوده بماهيته وحدّه فيها، الأمر الذي مؤداه وقوع القارئ في الارتباك الذي وقع فيه صاحب **مدخل إلى فهم الإسلام**، لذا يلزمنا تنبيهه إلى أن الآشتياني أورد تخصيصا لكيفية وجود المعلول في علته فقال: «**بنحو أعلى وأتم من الوجود**» كما مر أعلاه، أي أنه يحيل القراء إلى قاعدة الوحدة في عين الكثرة بشروطها وتفريعاتها التي ألحقناها بها، والتي يجدر ذكرها هاهنا: أن الرتب الوجودية لا تتعدى حدودها إلى أعلى منها، وقد أكثرنا شرحها.

والمحصلة: إن الوجود الذي يتمتع به المعلول، قد توفرت عليه علته وتحقق فيها، وإلا لما صدر عنها ما ليس فيها.

ولم يكتف الآشتياني لهذا الحد، بل تعداه إلى شرح القاعدة الفلسفية التي سبق وأن أحكمناها لدى الحديث عن برهان النظام بالمنهج الفلسفي، وهي «**وجوب وجود المعلول عند وجود علته**»، فإن السر في هذا الوجوب يكمن في أن العلة قد توفرت على وجود المعلول قبلا، وبنحو تقتضيه عين ذات العلة لا بسبب أمر أجنبي عن طبيعتها.

وهنا نتساءل، وحقيق أن نفعل: هل أن ذلك الهبوط للمعلول من ذات مبدأ الوجود، أعني علته الموجدة له، مؤداه فقدان ذات مبدأ الوجود شيئا عنها؟ فالهبوط أنواع، منه الهبوط الموجب للفقد من مكان والتواجد في آخر، ومنه ذلك النحو الذي تهبط فيه أسعار الأسهم في أسواق الأوراق المالية. إلا أن هذه الأنواع لن تجدينا، وإنما الذي نحن بصدده، هو ذلك الهبوط والنزول الذي يساوق الظهور والتجلي، كظهور علمك في مرتبة فعلك، عندما تبدأ بكتابة خواطرك. **فسعود المظفّر**(*) عندما

(*) قاص عماني متألق، له مجموعة من الأعمال منها: إنها تمطر في ابريل،رمال وجليد، رجل وامرأة، المعلم عبد الرزاق.

يكتب قصصه تتجلى تصوراته في مرتبة فعله، فيصيغها كتابة، دون أن يكون لهذا النوع من النزول والظهور أية ملازمة للفقد، فيظل المظفر محتفظا بتمام ما كتبه في وعاء ذهنه، وإلا لأصيب بورطة مستعصية - لا سمح الله -، إذ سيعجز عن التأكد مما كتبه، وأنه مطابق لما أراد أم لا!

هو ذا جلال الدين، يشرح لنا أنواع السنخية بين العلة والمعلول، فيقول:

«للسنخية بين العلة والمعلول شكلان متصوران:

الأول: السنخية التوليدية: كالسنخية بين الماء القليل والماء الكثير، وفي هذا الصنف من العلل يوجب انضمام المعلول للعلة زيادة في العلة، وانفصاله يوجب نقصانا، وهذا النحو من السنخية ينفي المحققون قيامه بين الحق تعالى والأشياء، بل بين كل علة مفيضة لوجود المعلول، ومعلولها.

الثاني: السنخية بين الصورة والمصور، والفرع والأصل، والحقيقة والرقيقة، والشيء والفيء، ولا يقتضي الانضمام والانفصال زيادة أو نقصا في العلة في هذا الصنف من السنخية، بل الانضمام بالذات محال، بل ترجع هذه السنخية التباين، ولا تزيده كثرة العطاء إلا جودا وكرما.

وفي ضوء ما تقدم يتضح أن لحقيقة الوجود درجات ومراتب ونشآت مختلفة، ومبدأ الوجود لفرط تحصله محيط بكل الفعليات والنشآت، وكلما اقتربت أي درجة من الوجود إلى الحق تعالى، فهي أتم، وكلما ابتعدت ازداد امتزاجها واختلاطها بالإعدام، ومحصلة هذا القول عين التشكيك في حقيقة الوجود.»[1]

إذن، المحصلة هي أن المعلول، لما كان وجوده مطويا في علته فتواجده هو نيله لذلك الوجود. وبما أن حقيقته كلها تكمن في معلوليته، لا أنه كان شيئا قبل حصوله على منحة الوجود، بل ليست له حقيقة غير المعلولية، إذن صح وصف المعلول بظهور العلة وتجليها وبروزها بنحو غير الذي هي عليه بارزة بغض النظر عن مراتبها، وبتعبير مطهري **«كل معلول هو في الواقع تلك العلة لكن في مرتبة أدنى هي مظهر لها»**[2]

وبعبارة ثانية منه: **«بما أن حقيقة المعلول هي عين العلة ليست هي ذات**

---

(1) الأشتياني، جلال الدين: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي. مصدر سابق. ص146.

(2) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة. ترجمة: مالك وهبي. ج2 ص 241.

مضافة إلى العلة، إذا المعلول تجلٍّ من تجليّات العلة، وشان من شؤونها، واسم من أسمائها، وهذا هو معنى ما يقال من أن مرجع العلية الإلهية إلى التجلي والتشان».[1]

وليتريث القارئ قليلا ويلتقط أنفاسه لحين العودة إلى صلب الموضوع مجددا.

5. أطراف العلية

يتبادر إلى أذهاننا، عندما نسمع أن معلولا استمد وجوده عن علته، يتبادر في أذهاننا أن ثمة موجوداً، أعطى الوجود لموجود آخر، فهاهنا حقيقتان، بل ثلاث! إذ الثالثة عبارة عن الوجود نفسه الذي منحته العلة للمعلول. وأمران آخران نضيفهما في أطراف العلية لتكون خمسة، وهما: عملية الإعطاء والمنح كمنح الراتب للموظف، وعملية التلقي والاستلام، كتلقي حارس المرمى الكرة بيديه.

مطهري، مارس تحليلا لأطراف العلية الخمسة، في تعليقاته على أسس الفلسفة التي أحكمها أستاذه الطباطبائي، يقول عنه أن أحدا لم يذكره من قبل[2]، وانتهى بنتيجة مذهلة حقا، إذ الأطراف الخمسة زالت ولم يبقَ منها إلا طرفين فحسب. وما أسهل التخلي عن أحد الطرفين أيضا!

دعونا ننظر في دعواه، فأولا، يجب حذف وجود المعلول قبل تلقيه فيض الوجود عن علته بالمرة! وهو محق في ذلك، إذ لا حقيقة للمعلول قبل أن يوجد، وإلا فلا معنى لأن يكون معلولا، وله وجود قبل تلقي الوجود، أليس هذا إلا هراء؟ حقا إنه تفكير طفولي أن نحسب، أن للمعلول وجوداً أشبه بوجود الصورة في شريط الكاميرا وقبل التحميض، ثم يتلقى الوجود كما تتلقى الصور تحميضا، فتظهر واضحة ناصعة الألوان! إذن، لا وجود للمعلول قبل أن توجده العلة، فالعلة إذن، توجد، وتجعل وجود المعلول.

وثانيا، يجب إلغاء عملية التلقي بالمرة، إذ لا يوجد معلول قبل الجعل حتى يجري بكل ما أوتي من قوة ويلقف الوجود، أو أن يعرض نفسه لأشعته كما تعرض الملابس المبللة للشمس! فلا ثمة حقيقة لعملية التلقي فعلا، إذ كل ما هنالك أن العلة توجد وتحقق وجود المعلول.

---

(1) مطهري، مرتضى: محاضرات في تاريخ الفلسفة الإسلامية. مصدر سابق. ص 116.

(2) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة. مصدر سابق. ج2 ص 94.

إذن لنلغِ أيضا، تبعا لإلغائنا عملية الاستلام، عملية التسليم والإعطاء والمنح أيضا. فإذا لم يكن ثمة كائن ليتلقى أو أن يمنح له هدية، فلا معنى لأن نتوهم عملية الإعطاء إذ لا أساس ولا مبرر لها إطلاقا.

وأخيرا، سوف نلغي ما يسمى «بالوجود» كشيء مستقل موجود في مكان ما ولوحده، ثم تأتي العلة عنده فتأخذ شيئا منه وتعطيه للمعلول، كمياه البحار التي تأخذ منها السحب أمطارها فتسقطها في الوديان! ذلك لأن الوجود ليس شيئا مستقلا عن مبدأ الوجود، فهو عين الوجود وذات التحقق.

بقيت لدينا العلة، والمعلول الذي أوجدته وجعلته وحققته. وهنا سؤال يفرض نفسه، وهو أن العلة، هل توجد الموجود أم توجد المعدوم؟ إن كانت توجد المعدوم، فالمعدوم بطلان وهلاك، فكيف ينهال الوجود على لا شيء؟ أليس هذا إلا تناقض؟ فالمعدوم يأبى الوجود ويناقضه ولا يجتمع معه، فكيف نقول إن العلة أوجدت المعدوم؟ وإن كانت توجد الموجود، فهذا مضحك وباطل، إذ كيف يتسنى إيجاد موجود؟

الإجابة الحاسمة على هذا التساؤل، نستخرجها مما مرت علينا من أبحاث، فمن الصحة بمكان أن لا يتعلق الجعل بالمعدوم، إذ كيف يتعلق الجعل بالبطلان؟ وليس يصح إيجاد ما هو موجود! فالعلة لم توجد المعدوم، كما أنها لم تجعل الموجود موجودا ولو بنحو صيرورته من حال إلى حال، فالذي ينال ذاك هو الجعل التأليفي، ولا شأن للعلة به، فجعلها بسيط!

«فماذا تفعل العلة إذن؟ العلة تجعل الوجود بالجعل البسيط، ومعنى جعل الوجود أن العلة تعطي الوجود للمعلول لكن الوجود هو عين الإيجاد لا أن هناك موجودا وهذا الإيجاد يتعلق به، العلية تعني الإيجاد والإيجاد يعني أن هذا الوجود هو عين الإضافة والارتباط بالعلة.»[1]

ولكن، ما معنى الإضافة والارتباط؟ لقد مر معناه عندما قمنا بتحليل لبيان جلال الدين، وهناك تبين لنا أنه لا ثمة مشاحة في قبول تسمية المعلول بظهور العلة بنحو غير الذي هي عليه ظاهرة إن أغمضنا العين عن مشاهدة المعلولات.

ألم نقل إنه لمن السهل التنازل حتى عن هذا الطرف من العلية! ولكن بحسب هذا البيان، الذي تعضده كل التحقيقات السابقة عن أصالة الوجود ووحدة حقيقته في

---

(1) المصدر السابق ج2 ص 247.

عين مراتبه الموجودة حقيقة دون أدنى شائبة مجاز، وبالنحو الذي تقتضيه العلة التامة الأصيلة التحقق. وهل ستقتضي الأصالة مجازا وبطلاناً؟!

يقول مطهري:

«تارة تقولون، هنا علة ومعلول، ولهذا المعلول وجود وهو ذو حاجة وحاجته غير وجوده، أي أن الاحتياج شيء والمحتاج شيء آخر ولازمه أن يكون لهذا استقلال في مرتبة ذاته! لكن عندما تقولون: هذا بتمام هويته مرتبط بذاك فهذا يعني أنه بتمام هويته محتاج إليه، فليس هو بشيء واحتياجه إليه شيئا آخر، بل هو واحتياجه إليه وارتباطه به وإضافته إليه أمر واحد، وهذه الكثرة هي من تحليل الذهن».[1]

والنتيجة:

«فثبت وتحقق أن المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة إياه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده، حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية، إحداهما مفيضة والأخرى مستفيضة، نعم له أن يتصور ماهية المعلول شيئا غير العلة، وقد علمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده. فظهر أن وجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية، مرتبط الذات بموجده، تعلقي الكون به.»[2]

6. ملاك الحاجة وسر الاستغناء

هذه هي الخطوة القبل الأخيرة، ونريد أن ندقق في هوية وجوب الوجود كيف ينشأ، وأين هو مكمن الفرق الفلسفي الدقيق بينه وبين إمكان الوجود؟ إن لدينا معلومات جمة تستطيع أن تنير طريق هذه المسألة، من قبيل قاعدة الاقتضاء الذاتي التي سبق وأن تناولناها، وقاعدة الضرورة الأزلية، ناهيك عن المباحث التي كشفت حقيقة الإمكان، وأنه ناشئ عن تقهقر مراتب الوجود عن منبعها والأبحاث التي كشفت لنا حقيقة المعلول كيف هو!

ومع ذلك، فإن ما سنضيفه هنا، عبارة عن إحدى القطعتين المفقودتين من قطع

---

(1) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة ج1 ص 109.مصدر سابق.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 53.

الصورة بتمامها. وبتركيب هذه، ستبقى واحدة، نعطيها بيد القارئ إن حضر موعد اللقاء في وادي الإمكان.

سوف نلجأ إلى خمس فرضيات، نحاول عبرها فك لغز العلية، ثلاث منها تظفر بالسر، ولكنها تختلف فيما بينها في توجيه هذا السر وفك رموزه، وهذا السر يكمن في «الضعف»[1]، أي ضعف مرتبة الوجود باعتباره ملاكا للحاجة إلى العلة، وبالمقابل، يصبح الغنى في الوجود ملاكا لوجوب الوجود. بينما ذهبت النظريتان الأخريان إلى نتائج مختلفة، فلنعرضهما إذن:

النظرية الأولى: وجوب الوجود صياغة ذاتية للشيء، وإمكان الوجود صياغة أجنبية عن الشيء. فواجب الوجود موجود يرفع حاجته بذاته، ويستند وجوده على ذاته، فهو صانع نفسه فذاته علته! إذن الفرق بين الممكنات وبين الواجب، أن الممكنات تمد يد الحاجة للوجود إلى غيرها، ونحو ذات غير ذواتها، بينما لا يمد الواجب يد الحاجة إلا إلى ذاته.

يرى «**مطهري**» أن هذه النظرية من لوازم أطروحة **هيجل** الفلسفية، وقد رد عليه بعد أن شرح السر في القصة وفقاً لمنهج صدر المتألهين، ومما قاله هناك:

«فبناء على أصالة الوجود، إذا قصرنا النظر على حقيقة الوجود وجدنا الغنى والأولية، وبعبارة أخرى: فإن حقيقة الوجود تساوي الوجوب الذاتي، أو نقول بتعبير يرتضيه هيجل: أن الوجه المعقول لحقيقة الوجود هي الاستغناء عن العلة. أما الاحتياج للعلة، بتعبيرنا، فهو حاصل من اعتبار إضافي على حقيقة الوجود، وهو ذلك التاخر وتلك المحدودية، أي: أن الاحتياج للعلة هو عين تاخر مرتبة الوجود عن حقيقة الوجود فيكون الاحتياج للعلة وجها غير معقول للوجود، بتعبير هيجل!»[2]

على أية حال، فسقم هذا الطرح مما لا يحتاج لبيان، فالشيء ليس له أن يكون علة ذاته وموجد نفسه! فمؤداه تناقض صارخ يأباه العقل السليم. وكنا قد أشرنا في الباب الثالث إلى أن البعض من شراح ابن سينا وقعوا في سوء فهم بالغ لنظريته في وجوب الوجود، إذ تصوروا أن المعني به الموجود الذي يحقق ذاته بذاته . **«فابن سينا في إثباته واجب الوجود تراه يجعل الكامل أو العلة المطلقة هي التي**

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. ص 375. مصدر سابق.

(2) مطهري، مرتضى: الدوافع نحو المادية. ص 53 ترجمة: محمد علي التسخيري.

توجد نفسها بنفسها»[1]. في الوقت الذي لا يمت هذا المعنى بنظرية واجب الوجود بصلة وبالمرة.

النظرية الثانية: وجوب الوجود استثناء وشرخ في قاعدة العلية، فسائر الموجودات، تحتاج إلى علة لكي توجد، بينما يقع استثناء غير معروف أسبابه في وجود واحد من تلك الأشياء لكي تصبح واجبة الوجود! إذن لا ثمة فرق جوهري وحقيقي بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود، سوى أن الأول مستثنى عن العلية. النظرية المارة لا تعترف فحسب بعجزها عن حل اللغز، بل تنكر وقوع أدنى اختلاف في طبيعة الواجب وطبيعة الممكن. فإذا كانت النظرية وبمنتهى السهولة تعلن عجزها من الوهلة الأولى، فلا معنى للمكوث عندها وفي الوقت ذاته لا معنى لقبول رأيها إذ هو غير صادر عن تحقيق بل صادر عن العجز من التحقيق!

النظرية الثالثة: وجوب الوجود يتمتع بالغنى الوجودي، وإمكان الوجود يعاني من النقص في الوجود. ووجوب الوجود، أي غناه، منشؤه القدم وملاكه الأزل، بينما الإمكان فهو نتيجة الحدوث ليس إلا. لأنه لا يقابل القدم إلا الحدوث. فالحدوث إذن ملاك الحاجة. ويتفرع عليه أن يكون القدم والأزل مخصصان لذات واجب الوجود، وإلا فإن تسلل موجود وقعد على كرسي الأزل، لتحول إلى واجب الوجود. ومن الواضح أن هذا التسلل يستحيل تحققه لأن مؤداه القول بالتناقض والاعتراف به.

هذه النظرية، ذهب لها جمع[2] من المتكلمين من المسلمين، فهؤلاء أدركوا السر وهو الغنى في الواجب والضعف في الممكن، إلا أنهم فسروا منشأ الأول بالأزل، ومنشأ الآخر بالحدوث. إذن ملاك الحاجة إلى العلة عندهم هو الحدوث، والفارق الدقيق بين واجب الوجود وبين ممكن الوجود هو أن الأول غير حادث، بينما الثاني حادث.

ثمة انتقادات وجهها الفلاسفة إلى المتكلمين رافضين رأيهم هذا، ويبدو أن الحق مع الفلاسفة، فالمتكلمون حققوا في زمن ما قبل وجود الشيء واعتبروه مسؤولا عن سبب التورط في الاحتياج إلى العلة، في حين أن البحث عن ملاك الحاجة يجب أن يتناول الشيء نفسه لا في زمن قبله! ولننظر إلى المسألة من زاوية أخرى، فلدينا الضعف الوجودي، وهو المسؤول الأول والأخير عن حاجة الشيء إلى العلة،

---

(1) مرشان، سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا. ص 83.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: نهاية الحكمة ج1 ص 134.

وبالمقابل فالاستغناء الوجودي يحقق للشيء كماله ويلغي اضطراره إلى غيره. فهل يصيب هذا الضعف الوجودي للشيء بسبب قصر عمره الزماني؟ ولنفترض أننا أضفينا عليه مزيدا من العمر المديد، بل وحذفنا عنه بداية زمانية ليغدو غير مفارق للزمان أبدا أزلا، فماذا سيحدث حينئذ؟ هل طول عمره الزماني سيرفع حاجته إلى العلة أم سيرفعه إلى قمة الاستغناء؟ لا هذا ولا ذاك! لماذا؟ لأن طول العمر الزماني لم يغير طبيعته الداخلية بل غير فترة مكوثه في نهر الزمان فحسب! وهذا مما لا يجدي لرفع الاحتياج.

لنضرب مثالا يلقي مزيدا من الضوء على المسألة: لنفترض أن مصباحا يشع ضوءاً شديدا أشعلناه الآن، فثمة حيثيتان يمكننا ملاحظتهما: الأولى، أن الضوء مسبوق بزمان لم يكن يصدر فيه بعد، ذلك لأنا أشعلناه توا، فالضوء إذن حادث. والثانية، أن الضوء مرتبط بالمصدر والعلة التي تشعه باستمرار. والآن لنسأل القارئ: أين يكمن سر احتياج الضوء إلى المصباح، هل هو في حدوثه؟ حسنا، فلو أشعلناه قبل سنوات مديدة، هل ستنتفي حاجته للمصباح؟ ولنتصور أنه يشتعل أزلا أبدا، فهل فيه ثمة ما يزيل حاجته لها؟ جزما كلا! فطول عمر مكوثه على صفحة الوجود لم ينل أعماقه بالتغير، وإنما قصارى ما فعل هو أنه غير حال عمره ومدة بقائه من قصر إلى طول. بل وأن الأمر على عكس ما تصوره المتكلمون، فالشيء «**كلما كان له أقدمية بحسب الزمان كان أحوج إلى العلة وكلما كان للموجود سعة وجود في جهة فإن فقره أكثر**».[1]

إذن بطل فرض المتكلمين في توجيه منشأ الضعف في الوجود، أي الحدوث، وتاليه أن يبطل فرضهم أيضا حول منشأ الاستغناء، أي القدم الزماني.

النظرية الرابعة: الطرح الذي قبله الفلاسفة واعتبروه صحيحا هو، أن الضعف في الوجود نتاج «**الإمكان**» الواقع في عمق «**الماهية**» فهي تعاني من «**خلاء وجودي**»، وبما أنها لا تأبى على العدم فهي في حالة «**إمكان**» أي وسط بين الوجود والعدم، فهي ككفتي الميزان، إن مالت إحداهما نحو الوجود، تحققت الماهية، وإلا فلا. إذن ملاك الاحتياج وسر الضعف يكمن في «**الإمكان الماهوي**».

أما ملاك الغنى وسر وجوب الوجود فهو أن الوجود هو عين ذات الشيء، وبما أن الواجب لا ماهية له، والتي تتصف بالإمكان، لأن الوجود عين ذاته، فهو صرف

---

(1) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة ج1 ص 103. مصدر سابق

الوجود، وهذا هو سر استغنائه. هذا هو المنهج الفلسفي الذي كان ثابتا قبل إثبات مبنى أصالة الوجود من قبل صدر الدين الشيرازي. ولنسمِّ هذا المنهج «**بالمنهج السينوي**» نسبة إلى الشيخ الرئيس، وحتما فإن الشيخ الرئيس ليس هو وحده صاحب هذه الرؤية، ولكن لأنه المدشن الأشهر لهذه الفلسفة، نسبنا تسامحا هذا النهج إليه. ولنستطلع من المنهج الفلسفي السينوي أجوبة لهذين السؤالين:

الأول: ما ملاك الوجوب وكيف ينشأ؟ والجواب: الغنى وكمال الفعلية وتمام التحقق هو ملاك وجوب الوجود، وينشأ عندما يكون الوجود عين ذات الشيء، وأن يكون الموجود بذاته لا بغيره عندئذ يكون صرف الوجود فلا ماهية له حتى تكون متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وهكذا تتولد الفعلية المحضة.

الثاني: وما ملاك الحاجة ومن أين تنشأ؟ والجواب: الإمكان هو السبب في وقوع الشيء ضحية الاحتياج إلى العلة، ومنشؤه الماهية التي لا تتصف بالوجود من ذاتها ولا العدم، أي تتصف ذاتا بالخلاء الوجودي.

المحصلة: أن شدة الوجود وتمامه يسقط الماهية من البين، فيزول الإمكان وتتحقق الصرافة الوجودية إذ يغدو الموجود موجودا بذاته. وأن ضعف الوجود وقصوره يوجد الماهية في البين، فينشأ الإمكان وتتحقق الإثنينية إذ يغدو الموجود مركبا من الماهية والوجود وقائما بغيره.

النظرية الخامسة: لم نقم بنقد المنهج السينوي، وإنما نترك ذلك للشيرازي، الذي ينوي اتخاذ مسلك ومنهج أكثر دقة وأشد استحكاما، معتمدا على قاعدته الصلبة: أصالة الوجود ووحدة حقيقته ذات المراتب العديدة.

يقول مطهري: «**أما نهج صدر الدين الشيرازي، فهو لا يقتفي أثر الفلاسفة السينويين، هذا النهج الذي لا يخلو من اعوجاج، بل يبدأ من الموجود، الذي هو موضوع الفلسفة. والإقرار بواقعية الموجود هي الخطوة الأولى لمسيرة صدر المتألهين**».[1]

فوفقا لذلك البناء، يجب غض النظر تماما عن الماهية، إذ هي خارجة عن دائرة الفعل والانفعال والعلة والمعلول، وبعبارة أخرى: «**فالماهية إذن خارجة بالكلية عن دائرة الجاعلية والمجعولية كما أنها خارجة عن دائرة الاتصاف بالموجودية والمعدومية فهي لا تكون أبدا موجودا بالذات وموجودا واقعيا ولا معدومة**

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. ص 381. مصدر سابق.

بالذات ومعدوما واقعيا وإذا نسبنا ذلك إلى الماهية فعلى نحو العرض والمجاز».[1] إذن: يجب التحقيق في الوجود نفسه والانشغال به، إذ لا ثمة شك أن ملاك الغنى، وكذلك ملاك الحاجة، كامن في الوجود ذاته، إذ لا ثمة غير للوجود حتى نتأمل فيه.

ولنرَ الآن، هل يقبل صدر الدين الإجابة التي استخلصناها من المنهج السينوي عن السؤال الأول؟

يقبل صدر الدين أن الغنى والفعلية المحضة ملاك وجوب الوجود، كما قبله المتكلمون أيضا والفلاسفة جميعا. ولكنه يرفض أن يكون منشؤه **«الوجود بذاته»**! فلا يكفي أن يكون الموجود عين ذات الوجود حتى يكون مستغنيا عن الغير. لماذا؟ لأنه قد ثبت بما لا مزيد عليه أن حقيقة الوجود لا تستند على غيره فلا ثمة غير للوجود. فالوجود، مطلقا وبكل مراتبه، حقيقة موجودة **«بذاتها»** لا بغيرها، وقصارى ما يعطيه مفهوم «بذاته» أن الموجود موجود حقيقي وليس مجازيا أو اعتباريا. ومن الوضوح بمكان، أنه لا ثمة كفاية في كون الموجود موجود بالحقيقة، لكي يكون مستغنيا عن الغير.

وخلاصة اعتراض الشيرازي هو: **«أن بساطة الذات وكونها وجودا صرفا لا يشكل دليلا على وجوب الوجود والغنى والكمال المطلق.»**[2]

والحل الذي يقترحه الشيرازي، هو إضفاء مفهوم **«ما لذاته»** على واجب الوجود حتى يكون منشأ لاستغنائه التام. ذلك لأن ثمة مفهومين استخدم الفلاسفة أحدهما وهو **«ما بذاته»**، وهو الذي يجعل الشيء شيئا حقيقيا، والمفهوم الآخر الذي أهمله الفلاسفة وهو، **«ما لذاته»** وهو الذي يجعل الشيء مقطوع الاتصال بغيره من جهة الاحتياج، وهذان المفهومان لا علاقة لهما ببعضهما أي أن أحدهما لا يدل على الآخر إطلاقا. فمفهوم «ما بذاته» والذي يدل على أن الوجود عين ذات الشيء، يغني الشيء المتصف به عن الحيثية **التقيدية** التي تضفي على وجوده تعلقا بغير الوجود، إلا أن زوال **الحيثية التقيدية** غير كاف، بل لا بد من إزالة حيثية أخرى وهي الحيثية **«التعليلية»** والتي مفادها ارتفاع أية واسطة في ثبوت الشيء، وبنحو يغدو الشيء قائم لذاته لا بذاته.

---

(1) المصدر السابق ص 145.

(2) المصدر السابق ص 370.

إذن، لا يكفي إثبات عينية الوجود بالشيء حتى يصبح مستغنيا عن غيره، بل إن اثبتنا كون الشيء قائم لذاته، حينئذ ينكشف سر الغنى. فبالنظر إلى أن الوجود أصيل، وله مراتب، فإن «ما بذاته» سينطبق عليه وعلى مراتبه، أما «ما لذاته» فسينطبق على حقيقته دون مراتبه، ومن هنا ينشأ استغناؤه. وهذا معنى قول الشيرازي: **«مناط الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه».**[1]

ولنسأله: أهو مقبول عندك ما افترضه الفلاسفة من أن الإمكان الماهوي هو السر في وقوع الشيء ضمن براثن الاحتياج المريع؟

إنه يجيب قائلا: كلا! لأن الإمكان صفة تتعلق بالماهية، وليس الوجود، وليس لنا شغل بغير الوجود! أليست الماهية تلحق بالوجود؟ إذن كيف ستتصف بالإمكان وبنحو يسري منها إلى الوجود؟ إن إمكان الماهية معناه أنها ذات إمكان بتبع الوجود.

«من هنا نستنتج أن ليس معنى الإمكان في الماهية أن الماهية تتصف أولا وبالذات بالإمكان بل الماهية تتصف بتبع الوجود بالإمكان.»[2]

فإذا كان هذا حال الماهية، فالبرهان الذي أقامه الحكيم الفارابي، والشيخ الرئيس، سيغدو في وضع محرج فعلا! فالإمكان يلعب الدور الأساسي في النهوض بالبرهان إذ هو أحد أقسام الوجود، ولكن هل الوجود يتصف فعلا بالإمكان؟ ما معنى أن نقول: الوجود ممكن الوجود؟ إن هذا السؤال يجب أن يوجه إلى الشيرازي أيضا. فأنت، بعد أن سلبت الماهية عن الوجود، زالت عنها كل صفات الفعلية والانفعال، فالإمكان لم يعد له موقع في الماهية، ولكن وفي الوقت ذاته لا معنى لأن يكون الوجود متصفا بالإمكان، فما هو الحل إذن؟

7. الإمكان بمعنى الفقر

هانحن أولاء، في وادي الإمكان، حيث رياح الفقر الوجودي تئن بمنتهى الشدة، ولقد تواعدنا القارئ على اللقاء هنا، لكي نسمعه آخر نوتة متبقية في سيمفونية برهان الصِّدِّيقِين، سيعزفها صدر الدين. لكننا نحذره الآن، أن سعيه هذا ووصوله إلى هنا للاستماع للحن، سيكلفه ثمنا باهظا، وهو أن ذاته ستصبح عرضة لأدراج رياح الفقر! إلا أنه، ولعله الوحيد ضمن أنواع الفقر، ذي لذة وسكر يفوق الوصف لمن اكتشفه شهوداً، عبر عنها كبير صِدِّيقِي فئته بقوله:

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 86.

(2) مطهري، مرتضى: دروس فلسفية في شرح المنظومة ج1 ص149. مصدر سابق.

إلهي . .
كفاني عزاً أن أكون لك عبداً
وكفاني فخراً أن تكون لي رباً »

لنرجع إلى لب مبحثنا الحالي، إن الغرض الرئيسي له هو الكشف عن حقيقة المراتب الوجودية الأخرى كيف تعلقت بمبدأ الوجود، أي أن مراتب «بذاتها» كيف ترتبط بمرتبة «لذاته»؟

هنا يبتكر الشيرازي معنى جديدا للإمكان يناسب أن يتصف الوجود به، فبعد أن تبين أن الإمكان الماهوي لن يجدي إطلاقا إذ الماهية لا شأن لها بحيث تصبح محل تأمل، وأن الوجود لا سبيل إلى اتصافه بذلك النوع من الإمكان المناسب إطلاقه على الماهيات، إذن، لا بد من إيجاد حل، وهنا يتقدم صدر الدين لإضفاء معنى «الفقر» على الإمكان، فلكي يوجد جسرا بين المراتب الوجودية، وبين المبدأ الأعلى، يضفي الشيرازي في كأس الوجود مزيجاً من الفقر، يزيل به بقايا الإمكان بالمرة. فليس هناك وجود متصف بالفقر، بل هناك وجود طبيعته الفقر!

لنشرح هذا المعنى للقارئ وما يترتب عليه:

أ. لقد تبين لنا أن مبدأ الوجود يقتضي مراتب عديدة لا حصر لها.

ب. وتبين أن تلك المراتب ليست بنحو مستقل بالمرة عن المبدأ الأعلى، بل هي بهويتها وحقيقتها محض تعلق وارتباط.

ج. وبموجب ذلك، غدت كل تلك الرتب مظاهر وتجليات للحقيقة العليا.

د. وبما أن تلك المراتب، حقيقتها محض التعلق والفناء في علتها، و ملاك الحاجة راجع إلى هذا التعلق، وهو غير متصف بالإمكان إذ ذاك وصف الماهية لا الوجود، فتلك المراتب إذن «تفتقر» إلى المبدأ، أي أن النسبة التي تربطها بعلتها ليست هي نسبة إمكان، بل نسبة فقر.

فالفقر الوجودي، قد يبدو تعبيرا شاعريا، فكيف يكون ثمة «وجود» وفي آن واحد «فقير من ذات نفسه»؟ أليس هذا القول داعيا إلى المضحكة؟ والحق، أن الفقر الوجودي معناه، أن ثمة مرتبة من الوجود ودرجة من الواقعية تتسم بالفقر «من نفسها» والوجود «من غيرها» بحيث تغدو بتمامها محض «الاحتياج» و«التعلق» بالغير. أي أن ما به بتمامه هو بغيره.

يقول الشيرازي: «إمكان نفس الوجودات، هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة

وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا».[1]

يشرح لنا الدكتور الحائري حقيقة الإمكان الفقري في دراسته الراقية عن هرم الوجود بقوله:

«كل ما هو موجود إما هو أو منه. ولما كانت «من» غير قابلة للتعقل بصورة مستقلة فجميع الوجود إذن «هو» وحده، وليس هناك سواه، لأن غيره ليس محكوما عليه بالوجود، لأنه إن حكم على غيره بالوجود فسوف يصبح مستقلا في وجوده، وليس هناك في الوجود ما هو مستقل «غيره». وحقيقة «من» لا يمكن تعقلها ولا تخيلها أيضا بصورة مستقلة.»[2]

والنتيجة أيها الحائري؟

«عندما أقول «أنا» فهذه الأنا كاذبة، وكذا «أنت»، «فأنا» و«أنت» لا وجود لهما أصلا، لأننا لا نستطيع أن نعرف ذواتنا مستقلة، ولا يتيسر لنا معرفتها إلا إذا فرضنا تعلقها المحض بالمبدأ، وعندئذ لا وجود لهذه الذوات، وكل ما هو موجود إما «هو» أو «منه» فيعود الجميع إلى المبدأ، وهذا هو الإمكان الفقري في مقابل الضرورة الذاتية.»[3]

ألم نقل للقارئ أن معرفة السر سيكلفه ذاته؟ هي ذي الرياح العاتية قد ألقت بنا في بحر الفقر الوجودي، فأضحينا، بالنظر إلى ما لذواتنا منها، فقر محض وليس بشيء، وبالنظر إلى ما لذواتنا منه، فوجود وواقعية.

هو ذا صدر الدين يعزفها فاطرب ولا تبال:

«فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وإن لجميع الموجودات أصلا واحدا هو محقق الحقائق ومشيِّئ الأشياء، ومذوت الذوات، فهو الحقيقة والباقي شؤونه. وهو النور والباقي سطوعه، وهو الأصل وماعداه ظهوراته وتجلياته وهو الأول والآخر والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة: يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو.

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 86.

(2) الحائري، مهدي: هرم الوجود. ص 300. مصدر سابق.

(3) المصدر السابق ص 299.

تنبيه: إياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات فتتوهم إن نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيهات، أن هذا يقتضي الاثنينية في أصل الوجود! وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات، ظهر وانكشف أن كلما يقع عليه اسم الوجود ليس إلا شانا من شؤون الواحد القيوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار. فما وضعناه أولا بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة ومعلولا، أدى بنا أخيرا من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي، إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل والمعلول شان من شؤونه، وطور من أطواره، ورجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول باطواره وتجليه بانحاء ظهوراته.

فاستقم في هذا المقام الذي زلت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام! والله ولي الفضل والأنعام.»[1]

ولعل سؤالا ينقدح الآن في ذهن القارئ وهو: إذا كانت الأشياء، عند تأملنا لها، نجدها لا تملك شيئا من ذاتها، فهي فقر محض، ولكنها وبالنظر إلى علتها، تملك الوجود والتحقق، فالنتيجة من هذا هي أننا أمام نظرية مفادها أن في مرتبة وجود الأشياء، ليست هي الأشياء، بل العلة ذاتها هي المتحققة ولكن في مظهر آخر! مما يفضي إلى القول، إن المبدأ الأول، له أكثر من وجود، فهو في ذاته وبقطع النظر عما سواه، يوجد بوجود مساوق للغنى والاستقلال، وله وجود آخر في مستوى خارج عن ذاته، حيث يظهر في هياكل الأشياء، متخفيا بثوب الماهية، وهناك يكون ممزوجا بالإعدام والنواقص!

وهكذا فنحن أمام نظرية وحدة الوجود والموجود عتيدة جدا، إنها وحدة وجود تم إقامتها على أسس من البراهين العقلية. ولكن المحصلة النهائية هي أن تنتحر البراهين عند آخر جزء من النظرية التي ظلت تسندها طوال الوقت! ذلك لأن الوجود الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدة وعدة وشدة، عاد وجودا ممزوجا بالفقر فكيف يجوز ذلك؟ أليس هذا إلا تناقض؟

وكما يقول يحيى محمد: «**فصحيح أن صدر الحكماء يؤيد بان الممكنات عبارة عن محض الفقر والتعلق والظل للوجود الواجبي، إلا أنه وفي الوقت**

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 53 و 54.

نفسه يعتبر أن ذلك يمثل حيثية وطورا لتلك الحقيقة الواجبة، كما جاء في وصفها من أنها: «لا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها». وعلى غرار هذا المعنى من عملية التنزل الذاتي للوجود الواجبي فإن صدر المتالهين مع أنه وطبقا لقانون الشبه يبدأ بداية فلسفية فيعتبر أن الممكنات والماهيات هي مرائي لحكاية وجود الواجب الحق ومجالي لحقيقته، رغم أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم النقص والإمكان فيها فإنها لا تتمكن من حكاية الحق الأول إلا وفي غاية البعد كما جاء في أثولوجيا.. لكنه يعود فيقلب هذا المعنى الفلسفي إلى طريقة صوفية واضحة المعالم، إذ يقرر بيانه بصيغة أخرى يجعل فيها «أن للحق تجليا واحدا على الأشياء، وظهورا واحدا على الممكنات، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنه سبحانه لغاية تمامية وفرط كماله فاض على ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته، وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه، لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأول، لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي، والشعاع نحو المضيء في النورية، فلا محالة أن نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإضافة بعبارة أخرى، والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم، والعلية والتاثير في لسان قوم آخر، والمحبة الأفعالية عند أهل الذوق، والتجلي على الغير عند البعض، الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم البسيط المقدس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيات بحسبه، لا أن بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة، كما توهمه البعض، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى»».[1]

ولا عجب، بعد هذا كله، أن يحكم الرجل على صدر الدين بالتردد بين التوجه الفلسفي والصوفي، وبين مماثلة الذات الأحدية بالإنسان وبين إنكار أدنى علاقة الشبه بينهما[2]!

والحق، لم يكن صدر الدين مترددا إطلاقا بين هذين الموضوعين، فبإجادة التامل في الإمكان بمعنى الفقر، يستبين أن الشيرازي، انطلق بثبات نحو ما يريد

(1) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام. ص 160 و 161.
(2) المصدر السابق ص 156 وما بعده.

إثباته، وعن دراية، دون أدنى تردد، إذ التردد يستوجب وجود أمرين يتردد بينهما المرء فيختار تارة هذا وأخرى ذاك، أليس كذلك؟ ولكن ثمة أمراً واحداً أثبته الشيرازي طوال صياغته لفلسفته، وهو أن ثمة حقيقة واحدة هي الوجود، لا غير لها ولا ثان ولا منافس، وهو على نحو بحيث تقتضي ذاته مراتب لا حصر لها تستند كلها عليه، وبالتأمل في طريقة استنادها عليه، يظهر لنا جليا الفقر الوجودي، فهذه المراتب بأسرها، ليست وجودا مستقلا عن الحقيقة بل هي محض تعلق وارتباط وفناء، وبهذا المعنى، فهي مظاهر وتجليات للمبدأ الأول. فالفقر الوجودي هي مرتبة «الفقر بالذات» و«الوجود بالغير».

هل لاحظ القراء أمرين، كل منهما غير الآخر، وأن الشيرازي يتردد بينهما بزهو وغرور تارة، وبإحباط وحيرة أخرى؟ جزما كلا!

ولكن، كيف الحل للتساؤل المطروح؟ وهل فعلا أن القول بالفقر الوجودي مؤداه المنطقي أن الذات العليا والوجود الأحد المحض، نزل عن كبريائه وظهر في صور وأشكال ناقصة؟ وأن طبيعته الذاتية أملته ذلك، أي أنه في أعماقه يحوي نقيضه؟! فمن فرط عظمته تطلب أن يشاهد تلك العظمة في مرائي ناقصة؟

سوف نجيب أولا، على التساؤل الذي طرحناه قبل حين، ثم نأتي على الشبهة التي أوردناها من كتاب مدخل إلى فهم الإسلام بما تضمنته من كلمات صدر الدين.

إن أول ما يجدر القيام به، هو إلغاء ما يقوم به الذهن من إيجاد فواصل بين مرتبتي الوجود، إحداهما رتبة وجوب الوجود، والأخرى، فقر الوجود، فلا ثمة أثر لفاصلة على الإطلاق! إذ ليس هنالك مكان فيه يتحقق المبدأ الأعلى، ومكان بجواره تقبع فيه روابطه ومظاهره، وبينهما جسر متأرجح! كلا، ليس الأمر هكذا. فعندما نتصور مرتبتي الوجود، فذاك دون لحاظ الزمان والمكان، وإنما بلحاظ الشدة والضعف، وحسب تعبير الشيرازي نفسه: «**إن التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس إلا بالأشد والأضعف**»[1].

فبين الشدة والضعف لا توجد فواصل حتى نتساءل عن طبيعتها أهي من الوجود أم من العدم، وأهي تتمتع بالشدة والضعف، وهل أن بينها فواصل أخرى أم لا؟ كلا حتما، إذ لا يوجد فاصل بين الشدة والضعف إلا ما تمثله الشدة من تمييز ذاتي عما سواها عن مراتب الضعف، وما يمثله الضعف من تمييز ذاتي أيضا عما

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 44.

دونها من مقامات الشدة سيما الشدة التي لا حدود لها.

ولنضرب للقارئ مثالا يتأمل فيه، عليك أيها القارئ أن تتأمل في ذهنك، وما يحويه من مئات الألوف من أنواع الصور والمفاهيم، فهذه على كثرتها التي نعجز عن حصرها في رقم ما، كلها تقع في أعماقك، وفي صقع ذاتك، ولا توجد ثمة فواصل بينك وبينها، ومع ذلك فهي ليست أنت! إنك تستطيع تمييز نفسك عنها بمنتهى السهولة. أليس كذلك؟ فإذا، هناك تحقق تمثله أنت بهويتك، وتحقق لذهنك وما فيه من عوالم، فلأن هذه الأشياء ليست أنت، فهناك أنت وغيرك، ومع ذلك فالفواصل معدومة من جهة الزمان والمكان. ليست هذه في مكان خارج عنك، ولا بينك وبينها زمان لا تصله أنت. صح إذن قولنا إن هناك وجوداً واحداً تمثله أنت وعلومك، ولكن بملاحظة المميزات الخاصة بينك وبينها ظهر لنا أن هذه ليست أنت!

لقد تأصلت هذه المسألة عندما تم لصدر الدين إثبات وحدة حقيقة الوجود ذات المراتب، فبين حقيقة الوجود وبين «ذات مراتب» لا توجد فواصل! لقد أثبت هو ذلك إذ أرجع المراتب إلى عمق ذات مبدأ الوجود. ولا عجب بعد ذلك أن يؤسس أصلا فريدا من نوعه، إذ قال:

«في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه ترجع الأمور كلها. هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة، لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية، إلا ما تعلق بالنقائص والإعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود».[1]

وما أروع ما قام به الطباطبائي الذي يعده البعض فيلسوف الشرق كله هذا العصر[2]، في هامش البيان المار، إذ سجل تعليقا عظيم الفائدة، فأشار أولا على برهان القاعدة، والمتمثل في أن أي هوية وجودية إذا أمكن سلب شيء عنها فذاته تكون مركبة من ذاتها ومما قد سلب عنها، وواجب الوجود لا يتركب من ذاته وغيره إذ لا غير للوجود.

بعد هذا أعقب منبها أن حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ليس من قبيل حملك «زيد» على «إنسان» أو حملك «زيد» على «قائم»، أي الحمل الشايع الصناعي، فهذا

---

(1) الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية ج6 ص 110.

(2) الزنجاني، إبراهيم: حدائق الأنس. ص 180.

النوع من الحمل غير وارد إطلاقا، لأنه يحقق حمل الشيء بما هو مركب منه على بسيط الحقيقة، فيغدو ما فرض بسيط الحقيقة مركبا بسبب هذا الحمل!

هو ذا يقول آخر تعليقه **«فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب، وإن شئت فقل: إنه واجد لكل كمال أو إنه مهيمن على كل كمال»**.[1]

حقاً ما أروعه من بيان، ولا عجب بعد هذا، أن يعتبر بعض المحققين العلامة الطباطبائي **«عقل الأمة»**[2]! إذن، مقتضى اجتماع سائر الأشياء في هوية وجوب الوجوب، طبقا لقاعدة الفقر الوجودي، وبزوال الفواصل المكانية والزمانية، أن تكون الهوية العليا ذات الشدة المحضة، والفعلية التامة، أن لا تغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصتها! وهذا معناه أن ذاته تقتضي كل تلك المراتب، فالمراتب كلها متحققة عنده، دون نواقصها، إذ النقص فقد الوجود، ولا يفتقد مطلق الوجود شيء.

ولكي لا يختلط الأمر على القارئ، ننبهه أننا نتكلم الآن عن مرتبة وجوب الوجود، وكيف أنها لا تفتقد أدنى كمال متصور، دون أن تطاولها النواقص، أي أننا غضضنا النظر عما هو غيره، فوجدنا أن ذاته فيها كل الوجود، حتى ذاك المتحقق في مظاهر مراتبه، فهو موجود في مقام ذاته المطلقة، ووجوده عنده بنحو لا أثر للوثة نقص فيه، فهو واجد لكمال الأشياء ووجودها.

وفي المرتبة الأخرى، حيث نبدأ بملاحظة غيره، أعني مراتبه الهائلة، فسنجد زوال الفواصل بينه وبينها، على النحو الذي أشرنا إليه وضربنا مثالا عليه. فهناك، وجودها متحقق بذاته لا لذاته! أي أن في مورد الأشياء، ثمة وجود، وهو وجود الحق الأعلى، إلا أنه هنالك بذاته فعلا، ولكن دون أن يكون لذاته، فتلك المراتب ملحقة بمرتبة ذاته الأحدية. ونتعشم أن القارئ لا زال يذكر الفرق الدقيق بين ما بذاته وما لذاته. ولا فواصل بينهما إلا ما تفرضه مميزات كل منهما.

نريد من ذلك قوله، إن لا ثمة تنزل لذات واجب الوجود نحو مراتبه ومظاهره، على النحو الذي يستدعيه الفهم الساذج، أي أن يكون نزولا من مقام الوجوب إلى مقام الفقر! فليس ذاك النزول كما تنزل أنت من درج منزلك إلى الشارع. هذا المعنى سبق وأن شرحناه فلنضرب عليه مثالين هذه المرة:

نرجعك أيها القارئ إلى ذهنك، وندعوك بذل التأمل في معلوماتك وصور ذهنك

(1) الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية ج6 ص 110. أنظر هامش رقم (1).
(2) الآملي، عبد الله جواد: مقالة بعنوان: الأستاذ العلامة الطباطبائي، سيرته الفلسفية. مصدر سابق.

كلها، فهل هذه المدركات أنت؟ ففي كل تصور تحمله، أهو أنت المتحقق بهويتك الذاتية؟ أم أن الأشياء هي المتحققة في عمق وجودك؟ جزما الثاني هو عين الصواب.

الآن، قم بتسطير بعضا مما هو فيك من علوم على ورقة من نوع A4، فقد نزلت معلوماتك درجة من الوجود غير التي تحققت فيها لديك، فهل نزولها كان على نحو بحيث أنك قد فقدتها الآن من عمق كيانك؟

ثم، تأمل أخيرا، كيف تكون إحاطتك وحضورك التام لدى كل معلومة متحققة فيك، فلا معلومة ولا تصور يفقدك، فالكل قائم بك وفيك، دون أن تصبح كثيرا بكثرة شؤونك ومعلوماتك، فمع أن كل معلومة غير الأخرى، إلا أنها جميعا بك موجودة، فوجودها أليس هو نفس وجودك دون أن تغيب عنها على الإطلاق.؟ بلى حقاً.

والفارق هاهنا، بل لننقل أحد الفوارق ولعله أدقها، أن معلوماتك قد أتت من الخارج، أما المراتب، فتنبع من أعماق طبيعة وجوب الوجود الذاتية.

هنا مثال آخر: تأمل الظل الذي يصدر عنك، لا شك في كونه موجودا ومتحققا، وهو إن شخصت عيناك صوبه وبغض النظر عنك، لن تجد فيه شيئا من ذاته! لن نعثر على شيء هو من الظل، أي أن الظل بما هو ظل ومتحقق، ليست له هوية مستقلة ووجود في قبال هويتك ووجودك! لا أثر لشيء في مورد الظل بل الفقر هو المتجلي، وليس الفقر بشيء إلا عدم وهلاك. ولكن إن نظرناه بملاحظة ما هو ظل له، أي بلحاظك أنت، حينئذ نجده شيئا ومتحققا وبنحو يكون أثرا يدل عليك، ومظهرا لك، وتجليا لوجودك، وتبعا ولاحقا لك، وجوده من عين ذات وجودك. وإذا كان وجودك عين ذاتك، ووجود الظل من وجودك، أضحى ظلك لعين ذاتك! غير هذا لا حقيقة له على الإطلاق.

والآن، هل في مرتبة الظهور، أي في ظلك، نزول لك بنحو تكون قد تحولت أنت بهويتك الحقيقية التي تأبى هذا النحو من التحقق، ومع ذلك فقد تحولت إلى ظل، وفي الوقت الذي يكون لك نحو آخر من الوجود، بحيث يتحقق تناقضا صريحا بين وجودك الأعلى ووجودك الأسفل؟ كلا جزما.

ظننا أن الإشكال الذي أجدنا طرحه، قد أجدنا علاجه أيضا، ولنقم بكشف مكمن سوء الفهم الذي اجتاح كاتب مدخل إلى فهم الإسلام، وعلى نحو غدا مغلقا مدخله بمزلاج استصعب رفعه! وفي هذه الحالة، لن يتحقق للوالج فيه أدنى فهم للإسلام!

فهو، في الفقرة الأولى التي نقلناها سابقا، اعترف أن صدر الحكماء قد أكد أن

الممكنات ظل وتعلق بالوجود الواجب، ولكنه اعتبرها توابع ومظاهر وشؤوناً وأطواراً له، والمشكلة في ذلك بحسب رأيه، أن مقتضاه تنزل وجوب الوجود في الأطوار والمظاهر. هذه هي المشكلة الأولى إذن! تتبعها أخرى وهي أن صدر المتألهين، ومع اعترافه أن الممكنات مرائي للوجود الواجب، وأنها لا تحكيه تمام الحكاية، إلا أنه قلب هذا المعنى الفلسفي إلى شكل صوفي بنحو زعم فيه أن وجوب الوجود له ظهور لذاته وظهور بأفعاله لذاته، وهذا الظهور والتجلي واحد لا تعدد فيه إلا بحسب ما تقتضيه المرائي، وبين الظهورين اختلاف شاسع فالأول شديد والآخر ضعيف، وذاك الضعيف هو ما يسمى بالتجلي والمعلول. إذن تلك كانت المشكلة الثانية.

والمحصلة من المشكلتين: أن الوجود الواجب قد تنزل من علوه ليبدو في مظاهر الممكنات! وأن صدر الحكماء - حسب تعبيره - قد اعترف مرتين - على الأقل - بذلك، فمرة عندما جعل سائر الأشياء أطوارا لوجوب الوجود، وأخرى عندما زعم أن وجوب الوجود قد فاض ذاته وظهر بذاته لذاته في مظهر الفعل والتجلي والمعلولية.

إن بياناتنا السابقة ستكفي مؤونة رفع الشبهة التي علقت في الكتاب المذكور إذ قد ضربنا أقرب الأمثلة للقارئ، أعني ذاته وذهنه، لنشرح له أن كل ذلك لا يقتضي أدنى نزول بالمعنى السطحي الذي ظنه مؤلف الكتاب. أما ما فهمه من الظهور في مرتبة الفعل من كلام الشيرازي، أن مقتضاه ظهور وجوب الوجود في أشكال الممكنات، فهو أيضا قصور في فهم المراد من الظهور. إذ الظهور الآخر ما بحسب قاعدة الفقر الوجودي التي سبق شرحها.

يقول بعض الباحثين:

«إن مذهب ملا صدرا بهذا الخصوص جدلي يصعب نسبته إلى القائلين بالوحدة كما لا يجوز نسبته إلى القائلين بالكثرة. فهو بينهما يجترح رؤية جديدة، جعلت مخالفيه على درجة واحدة من القصور. في حين ظلت نظريته تمثل الحقيقة الجامعة للطرفين. وعليه: لا نستطيع تصنيف ملا صدرا ضمن المذاهب المادية، ذات المنزع الدهري، الكافرة بالمثل، كما لا نملك نسبته إلى المدرسة الأفلاطونية الخالصة.

هكذا يمكننا عزو ما نسب إليه، من قبل عدد من دارسي نظريته، إلى نوع من الغلو والتكلف. فهناك من حاول أن يؤسس من خلال ملا صدرا نظرية مادية خالصة. وهناك من اعتبره مثل كوربان، فيلسوفا إشراقيا. والحقيقة أنه اتبع طريقا منفتحا على قدر تعادلي بين النظر البرهاني والمشهد الذوقي، بين المثل

الإشراقي، وأصالة الوجود. أي أنه ظل موضوعيا حتى في مجال الكشف الذوقي والإلهام العرفاني.. وإشراقيا حتى في مجال النظر البحثي.

فإذا جاز أن ننسب نظرية ملا صدرا في الوجود إلى جهة ما، فإنما إلى جوهر التصور الإسلامي، الذي يثبت موضوعية العالم، ويقر بحقيقة الموجود مع التاكيد على عالم المثل غير الخاضع لقانون الطبيعة، وهو عالم الروح.

فلا ننسى أن ملا صدرا بوصفه فيلسوفا إماميا، كان متحرجا من نظرية وحدة الوجود بالمعنى الذي راج قبله، مخالفا بذلك جميع أسلافه كابن عربي ومعرضا عن الفارابي وابن سينا. بل إن فكرة الجعل البسيط التي برهن بها على هذه الوحدة لم يقل بها ابن سينا قبله. وهذا ما يؤكد على استقلال فلسفته وبراعة نهجه النقدي!.»[1]

8. كلمات توكيدية

علنا، نضفي المزيد من الثبات في فهم القصة كلها، إذا ما ذكرنا بعضا من الأسس والقواعد التي أعلنها صدر الدين، فلنفعل إذن بعنوان الخاتمة للفصل:

1) قال: **«قد علمت أن الوجود حقيقة بسيطة، لا تتفاوت أعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما، بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود، وإلا لم يوجد واجب الوجود. فالتالي باطل فالمقدم مثله، فظهر أن حقيقته في ذاتها تامة كاملة، غير متناهي القوة والشدة. وإنما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوه من الثانوية والمعلولية، ضرورة أن المعلول لا يساوي علته والفائض لا يكافئ المفيض.»**[2].

لعمري، أن الفقرة المارة تكفي تماما لرفع الظنون التي قد تصيب الفكر وهو يغور في فصول الحكمة المتعالية. فلقد أكد أولا أن لا ثمة فواصل بين الوجودات إلا ما تقتضيه مرتبة الغنى ومرتبة الفقر وأكد ثانيا، أن النقص والفقر لا يساوي حقيقة الوجود، فالوجود بطبيعته يأبى على العدم ولا يجتمع مع النقص والفقر، إذ إن حقيقته عين الغنى وتمام الاستقلال. وأكد أخيرا، أن الرتبة المعلولة ليست هي عين الرتبة التي عليها العلة، ولا أن الفيض هو ذاته في رتبة المفاض، ومؤداه أن العلة ليست هي بذاتها وحقيقتها المساوية للغنى قد هبطت إلى مراتب النقص والفتور.

---

(1) هاني، إدريس: محنة التراث الآخر. ص 287.

(2) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: المشاعر ص 49.

2) قال: **«اعلم أن الواجب بسيط الحقيقة، وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأمور، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها إلا ما هو من باب الإعدام والنقائص.»**[1] هنا مزيد من التأكيد على أن النواقص لا تسري في مرتبة وجوب الوجود على الإطلاق.

3) قال: **«لا شك أن الجاعل أكمل وجودا وأتم تحصلا من مجعوله، فالمجعول كأنه رشح وفيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله.»**[2]

في الفقرة المارة، ثلاث مسائل، الأولى إثبات الفوارق الحاسمة بين العلة والمعلول، والثانية تتعرض لتفسير المعلول وأنه رشح وفيض العلة، والثالثة تشير إلى حقيقة الفيض فهل ثمة خروج وولادة من العلة المفيضة أم ماذا؟ كلا ليس الأمر كذلك، بل الإفاضة والعلية ليست إلا طور آخر من أطوار وجود العلة المفيضة.

يقول مطهري: **«قد يتوهم البعض ويقول: إن النتيجة والمحصلة من الكلام المار هي أن ما هو موجود هو ذات الواجب وشؤونه وظهوراته وتجلياته، ويستلزم ذلك قبول كلام العرفاء القائلين أنه ليس هناك أساسا العلية والمعلولية في البين، بل لا وجود للإمكان! فالفرض هو أنه ليس هنالك إلا ذات الحق وشؤونه وأسماؤه.**

ولكن هذا التوهم باطل، فهو ناشئ من عدم درك لمفهوم العلية والمعلولية، إنه فهم ناشئ من تصور العلية كنوع من الولادة للعلة، تخرج من داخلها شيء للخارج، فحاجة المعلول للعلة قد فرض فيه نوع من حاجة المولود لأمه! أما تحقيقات صدر المتألهين العميقة في هذا الحقل، والتي تعد من مفتخرات هذا الرجل العظيم ومنحصرة بشخصه فقط، وهي أيضا تعد من الأفكار الراقية التي تم للبشرية التوصل لها، فإنه قد أثبت من خلالها، أن المعلول هو عين الحاجة والارتباط وعين التعلق بالعلة، والعلة مقومة لوجود المعلول. وعليه فإن المعلولية مساوية للظهور والشأن والتجلي، فلا منافاة بين هاتين النظريتين.»[3]

---

(1) المصدر السابق ص 49.

(2) المصدر السابق ص 44.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: أصول فلسفة و روش رئاليسم. تعليق مرتضى، مطهري. ج5ص121. ترجمة النص: اللواتي، محمد حسين موسى.

4) قال: «وكما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله، أظهر بعدما لم يكن فعل، وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه، ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض.»[1]

يتجلى واضحا، خلال الفقرة المارة، أن مقتضى القول بالفيض لا يؤدي إلى اعتبار المفيض جزءاً من الذات، إذ الشيرازي ينفي تماما أن يكون العالم جزءاً من ذات المبدأ الأعلى فكيف به بذاته؟

4) قال: «الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته.»[2]

بالرجوع إلى براهين أصالة الوجود، يتبين أن ثمة موجوداً واحداً هو المتحقق بالنظر إلى ذاته لذاته، وهو الوجود الذي تساوق حقيقته الكمال، ولا ضد أو منافس له من هذه الجهة، ولا وجود لغير تلك الجهة. أما الممكنات وسائر الكائنات الأخرى، فليس لها من الوجود ما هو لذاتها، فهي كل ما تملكه هو له ومنه! إذن في مورد وجودها، ثمة ظهور للمبدأ الأعلى وبروز وتجل له، بالنحو الذي مرت بياناته.

آن لنا فعلا ختم القصة، إذ لم يتبق ما يمكن إضافته كجديد عليها، وكلمتنا الأخيرة هي، أن صرف المزيد من الوقت على دراسة أصلين من أصول الحكمة المتعالية، أعني أصالة الوجود ووحدته ذات المراتب، وأصل الإمكان بمعنى الفقر الوجودي، فبمزيد من الوقوف عليهما سيجنب القارئ الوقوع في أدنى ملابسة متوقعة، كما كان ليجنب كاتب مدخل إلى فهم الإسلام إلى التورط في سوء الفهم.

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج2 ص 216.

(2) المصدر السابق ج2ص292.

الفصل الخامس

الصيغة الأخيرة لبرهان الصِّدّيقِين

1. الرؤية الجديدة

سيوافق القراء صدر الدين، أنه لا ثمة داعٍ لتقسيم الموجود إلى واجب الوجود وإلى ممكن الوجود! لم تعد هذه العملية تجدي لاكتشاف وجوب الوجود وأنه متحقق فعلا! ذلك أولا، لأن الإمكان لا يليق للوجود أن يتصف به بالمرة، فهي من الصفات اللصيقة بالماهية، وتلك أمرها قد انكشف، وسرها قد افتضح!

وأما ثانيا، فإن حقيقة الوجود تساوق الغنى، إذ لسنا بحاجة لكي نكتشف تحقق وجوب الوجود، إلى غير النظر في الوجود فحسب، لا ثمة مستدع لتشطيره!

«إذن، حقيقة الوجود تعادل الوجوب الذاتي، أي أن حقيقة الوجود من حيث هي، عين الواقع والحقيقة، وعين الاستقلال عن الغير، وهي ممتنعة عن العدم بغض النظر عن كل حيثية تعليلية أو تقييدية. وبعبارة أخرى: إن حقيقة الوجود، بغض النظر عن كل حيثية واعتبار آخر، تعادل الوجوب الذاتي الأزلي. يعني: أن حقيقة الوجود من حيث هو، تعادل واجب الوجود، ووجود الممكن من حيث هو، ليس وجودا، بل وجود باعتبار وحيثية أخرى، أي أن حيثية المحدودية والتاخر الناشئ من المعلولية تؤدي إلى مراتب تتصف بالفقر والحاجة والإمكان.»[1]

فإذا كان الأمر كذلك، فلن يكلف اكتشاف وجود وجوب الوجود، إلا التأمل في الوجود، وليس تشطيره.

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة. ص 381. مصدر سابق.

2. صيغة البرهان

يؤكد صدر الدين، قبل عرضه لصيغة برهانه، أن أوثق طريق يسلك بالفكر نحو وجود الحق المتعالي، هو ذاك الذي «**لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود هو سبيل الصِّدِّيقِين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد.. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق (يعني غير طريق الصِّدِّيقِين) بقوله: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. وإلى هذه الطريقة (يريد طريقة الصِّدِّيقِين) بقوله تعالى: ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾. وذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان، والحاجة، والمعلولية، وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وإعدام خارجة عن أصل حقيقته.**»[1]

إذن، هو بصدد النظر إلى طبيعة الوجود المساوقة لوجوب الوجود، لكي يقر بوجود واجب الوجود. إليك صيغة برهانه:

قال: «**الوجود، إما مستغن عن غيره وإما مفتقر لذاته إلى غيره. والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به لما مر أن حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية**»[2].

ويعقب صدر الدين، بعد إزالة الشكوك حول وحدة حقيقة الوجود في عين كثرتها، بقوله:

«قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذي قرع سمعك أيها الطالب! من أن حقيقة الوجود لكونها أمرا بسيطا غير ذي ماهية، ولا ذي مقوم أو محدد، هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم الذي لا نهاية له شدة، إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود، بل هي مع قصوره، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج6 ص 13.

(2) المصدر السابق ج6 ص 16.

هو الوجود، بل عدمه، وهذا العدم إنما يلزم الوجود لا لأصل الوجود، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها، فالقصورات والإعدام إنما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني، فالأول على كماله الأتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو أتم منه والقصور والافتقار ينشآن من الإفاضة والجعل، ويتممان به أيضا، لأن هويات الثواني متعلقة بالأول فينجبر قصورها بتمامه، وافتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود واجب الوجود بهذا البرهان، ويثبت أيضا توحيده، لأن الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته، ولا تعدد يتصور في لا تناهيه، ويثبت أيضا علمه بذاته وبما سواه، وحياته، إذ العلم ليس إلا الوجود، ويثبت قدرته وإرادته لكونهما تابعين للحياة والعلم، ويثبت أيضا قيومية وجوده لأن الوجود الشديد فياض فعال لما دونه، فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال، ولكونه مستتبعا للمراتب التي تليه، الأشد فالأشد والأشرف فالأشرف، ثبت صنعه وإبداعه، وأمره وخلقه، وملكوته وملكه.

فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته: شهد الله أنه لا إله إلا هو. ويعرف غيره: ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾.»[1]

3. تدشين البرهان بمسلكه الصحيح

إن القارئ مستغن عن شرح هذا البرهان، فقد مرت أصوله مع شروح وافية، مصحوبة ببيانات أساتذة مدرسة صدر الدين. إلا أن الملاحظ في الأسلوب الذي تبعه الشيرازي في تقريره لبرهانه، أنه، وإن كان مستغنيا تماما عن تشطير الوجود، إلا أنه ومع ذلك، ولعله تماشيا مع الأسلوب العتيق في إثبات الواجب، مارس التشطير، فقال إن الوجود إما مستغن عن الغير وإما محتاج إلى الغير! والفرق بين تشطير الوجود إلى هذين القسمين عن تشطيره إلى الوجوب والإمكان، أن التشطير الأول غير خارج عن الوجود، أي لا تثلم وحدة أصل الوجود، بينما التشطير العتيق يتناول الوجود وصفة لا تتعلق بالوجود، أعني الإمكان.

ومع أن صدر الدين، وبالنظر إلى ما تمليه أصوله المتقنة، لم يكن محتاجا إلى

---

(1) المصدر السابق ج6 ص 26.

سلوك الطريق ذاته الذي سلكه أسلافه من الحكماء، من أمثال الحكيم الفارابي والشيخ الرئيس، إلا أنه مشى فيها ولعله كما ألمحنا قد راعى انطباع التقسيم في الأذهان بعنف، إلا أن أساتذة مدرسته لم يجدوا ما يدعوهم إلى تلك المراعاة، بل مارسوا توجيه البرهان بمسلك صحيح، وبذلك فقد صححوا أداء طريقة صدر المتألهين كما كان يجب تأديتها.

وسوف نورد الآن، أربعة تقريرات للبرهان ذاته، تمتاز بسلوك النهج القويم لإثبات المطلب:

أ. تقرير الآشتياني:

هو ذا جلال الدين الآشتياني، كبير فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية المعاصرين، يقرر البرهان بالنهج المناسب، فيقول:

«إن الوجود باعتبار نفس ذاته لا يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية ولا يتصف بالإمكان، ونفس ذاته بذاته طارد للعدم ومناقض له، والتعينات الجوهرية والعرضية خارجة عن حيطة أصل حقيقة الوجود وعارضة عليها بنحو خاص من العروض. ولما كان الوجود من حيث هو عاريا عن الاتصاف بالماهية يكون واجبا بذاته دون لحاظ أمر وجهة، وهو بذاته يقتضي الصرافة وينفي الغيرية، وباعتبار ظهوره في مراتب الأكوان وتجليه في الذهن والعين تنبعث منه الماهيات، وهو بنفسه جامع للأسماء الحسنى والصفات العليا، ومنه تظهر المفاهيم والأعيان الثابتة، وهو الذي يظهر في كل شيء ووسع كل شيء علما وقدرة، وهو أظهر من كل ظاهر. ويظهر مما ذكرنا أن الحق الأول عند العقل أظهر من كل ظاهر لأن ظهور كل شيء منه.»[1]

ب. تقرير حسن الآملي:

قال معلقا على منظومة السبزواري الفلسفية:

«حاصل البيان في برهان الصِّدِّيقِين على وجه أنهم يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد، بأن يقال: إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان، وحاق الواقع، حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم، إذ كل مقابل غير قابل لمقابله، والحقيقة المرسلة التي يمتنع

---

(1) الآشتياني، جلال الدين: أصالة الوجود عند صدر الدين الشيرازي. مصدر سابق. ص 149.

عليها العدم واجب الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائي واجب الوجود بالذات وهو المطلوب. وهذا البرهان أسد البراهين وأشرفها لأن الوسط في البرهان لا يكون غيره بالحقيقة فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود.

وعلى وجه آخر لو فرض أنك خلقت إبداعا على كمال العقل وسلامة البدن، وما قرع سمعك لفظ أو اصطلاح، لشهدت متن الأعيان محض الوجود والوجوب وصرف الكمال على أتم الحسن والبهاء، وهكذا الربانيون ينظرون إلى الوجود ويحققونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، واجب الوجود بذاته.

وتدبر فيما نتلوها عليك من أئمة المرزوقين ببرهان الصِّدِّيقِين: في دعاء المجير المأثور عن رسول الله -ص- أكثر من سبعين ومائة اسم من أسماء الله الحسنى منها: يا موجود. وفي الخطبة التاسعة والأربعين من نهج البلاغة: فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود. وفي جامع الأسرار للسيد حيدر الآملي في حديث عن الوصي أمير المؤمنين علي عليه السلام: فهذا الوجود كله وجه الله، قرئ: فاينما تولوا فثم وجه الله.

وفي دعاء عرفة للإمام سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام: كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك. وفي الفصل الثالث والثلاثين من جمال الأسبوع للسيد بن طاووس عن الإمام صادق آل محمد عليهم السلام: يا من هداني إليه ودلني حقيقة الوجود عليه وساقني من الحيرة إلى معرفته.

فاعلم إن أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود لأن غيره إما ماهية من الماهيات أو وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص أو قصور وعدم. فليس شيء منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته».[1]

ج. تقرير مطهري

عرض مطهري البرهان في هامش شرحه لمنظومة السبزواري، بنحو من الإيجاز والدقة، قال:

«يتضح أن الفيلسوف حينما يتامل عالم الوجود، يتفحصه بنظرة فلسفية

---

(1) السبزواري، هادي: شرح المنظومة. تعليق: الآملي، حسن حسن زاده. ج2 ص 503 تعليقة رقم 5.

دقيقة، فسوف يكتشف في الخطوة الأولى الحقيقة الوجوبية. ومن ثم يتلمس الممكنات، وإذا أراد المضي في رحلته الفلسفية العقلية فمن المحتم عليه أن يتخذ الواجب سلما لإثبات وجود الممكنات. على أن وجود الممكنات ليس مرحلة ثانية بعد وجود الباري، بل تجليات لذات الباري، وليست في مرتبة ذات الحق رغم أن ذات الحق في مرتبتها: وهو معكم أينما كنتم.

لهذا البرهان ميزتان: إحداهما أن هذا البرهان لا يتكئ على استحالة التسلسل والدور. ولا يجد من يشك في امتناع التسلسل خللا في هذا البرهان. والأخرى، ليس هناك شيء ولا مخلوق من المخلوقات استخدم واسطة في إثبات ذات الحق. وهذا هو المفهوم الفلسفي لمقولة الإمام علي المشهورة: يا من دل على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته».[1]

د. تقرير الطباطبائي

لعله أروع تقرير وأدق بيان لبرهان الصِّدِّيقِين على الإطلاق، بل إن بعض المحققين قد اعتبروه منهجاً مستقلاً بذاته حتى عن الأسس التي صاغها صدر المتألهين، وحتى أصالة الوجود أيضاً! وبعبارة أخرى: فسواء ثبتت أصالة الوجود أم لم تثبت وكانت الماهية هي الأصيلة دونه، فإن مسألة إثبات وجود الحق المتعالي لن تتضرر، بل تبقى كما هي غير قابلة للترديد أو الشك. ذلك لأن العلامة الطباطبائي قد أسند البرهان على قاعدة واحدة هي: قبول «**أصل الواقعية**» البديهي فحسب لا غير[2]. ومعنى ذلك أن سائر المقدمات التي توصل إلى الغرض قام العلامة بحذفها وما أبقى غير مقدمة بديهية واحدة ألا وهي **الواقعية والتحقق**. وعلى ذلك فإن المقدمة تلك تغدو عين النتيجة في آن واحد.

لنستمع إليه جيداً، وهو يسطر منهجه الفريد في أسسه الفلسفية:

«واقعية الوجود التي لا شك لدينا في ثبوتها غير قابلة للنفي والعدم باي وجه من الوجوه.

بعبارة أخرى: واقعية الوجود هي واقعية الوجود من دون أي قيد أو شرط ولا يمكن أن تتحول إلى لا واقعية في ظل أي شرط أو قيد. وبما أن كل جزء

---

(1) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة ص 363. مصدر سابق.

(2) الآملي، عبد الله جواد: مقالة بعنوان: الأستاذ العلامة الطباطبائي، سيرته الفلسفية. ص 103. مصدر سابق.

من أجزاء العالم قابل للنفي والعدم لذا فتلك الأجزاء ليست عين الواقعية الغير قابلة للنفي بل هي تتصف بالتحقق والحصول بواسطة تلك الواقعية ومن دونها فهي منفية وليس لها أي نصيب من الوجود.

وبعبارة أخرى: الحق تعالى هو عين الواقعية، والعالم إنما يتصف بالواقعية بواسطته، بحيث أن العالم من دونه بطلان محض.»[1]

لا عجب أن تصدر تلك الدقة من «**عظيم الحكمة**» هذا، كما يصفه عبد الله الآملي(*). إلا أننا، نرتئي وجهة تؤمن بأن أصل الواقعية وأصالة الوجود وجهان لعملة واحدة لا تعدد فيهما ولا اختلاف إلا ما يبدو من ظاهر اللفظ. وإلا، فبعد قبول عدم تضرر مسألة إثبات وجود المبدأ المتعالي بما هي مسألة إثبات فحسب حتى على القول بأصالة الماهية، ألا تكون الرؤية الكونية سيما عن الألوهية بنمط غير خال عن محاذير عقلية عديدة من جملتها قطع صلته تعالى بغيره وفقاً لأصالة الماهية؟ والإجابة هي جزماً نعم! وإذن؟ لن يجدي إثبات وجود الحق المتعالي شيئاً بما هو صرف إثبات فقط، بل ويكون كمن أثبت وبنحو من عدم التردد، لكي يجد أن ما أثبته قطعاً بحاجة إلى ترميم إن كان يراد له أن يتخذ موقعاً ضمن رؤية كونية سليمة.

نريد القول: إن قبول أصل الواقعية لقضية بديهية تأبى عن الترديد، سواء أكانت الواقعية تلك وجوداً أم ماهية، فالمهم أن قبول الواقعية قضية فوق الشك. ولا يهم بعد ذلك أن تكون الواقعية تلك متمثلة في ماهية أم في وجود! نعم لن يتأثر مبحث ثبوت الواقعية، ولكنها ستغدو، فيما إذا كانت الماهية متأصلة، في مهب رياح صعوبات بليغة إذا ما حاولنا خلق تنظير فلسفي دقيق يكشف بوضوح وجلاء متوافق مع شأن الألوهية، العلاقة التي تربطها بما سواها. ومعنى ذلك أن قصف قاعدة أصالة الوجود لن يلحق ضرراً بمسألة كون الحق تعالى عين الواقعية التي تأبى عن الشك، ولكنه سيلحق ضرراً بليغاً بعلاقة الألوهية مع غيرها، الأمر الذي سيعيق أي تنسيق فلسفي لرؤية كونية صحيحة. ومن الواضح إن أدنى تسامح في الاعتراف بما سيصيب التنظير الفلسفي السليم من ضرر بالقول بأصالة الماهية،

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: أصول فلسفة وروش رئاليسم. ج5 ص 121. تعليق: مطهري، مرتضى.

(*) «بلغ أوج التكامل العقلي والتجرد الروحي بعظيم الحكمة هذا حتى انه كان يدرك الكليات العقلية دون أي تدخل لقوة التخيل أو تمثل مصاديقها في مرحلة الخيال وتجسدها في مرتبة المثال المتصل أو مع صرف النظر عن هذا الإدراك». الأستاذ العلامة الطباطبائي سيرته الفلسفية: مقالة عبد الله جواد الآملي. مجلة الثقافة الإسلامية ص 93. مصدر سابق.

سيورط صاحبه بقبول نتيجة مفادها:

أن الواقعية تبقى هي هي ودون أدنى تغيير سواء أقامتها أصالة الوجود أم أصالة الماهية! وهي نتيجة تجعل من مسألة أصالة الوجود هي عين مسألة أصالة الماهية، لا فرق بينهما فيما عدا الألفاظ والشكل الخارجي للجملة! لذا نقترح الاحتراز الشديد من تصور تقرير العلامة لبرهان الصِّدِّيقِين بنحو يقبل الاستناد على الواقعية وإن تمثلت بأصالة الماهية، لأن هذا التصور سيلحق بالبرهان فيما إذا تم إقامته على أصالة الماهية أضراراً في مرحلة لاحقة.

وما لنا لا نذكر للقراء ما يؤيد وجهة نظرنا من بيانات العلامة الطباطبائي نفسه؟ فلقد ساق تقريره الفذ بطوله لبرهان الصديقين وبنحو لا يفصل فيه بين أصل الواقعية وأصالة الوجود، وذلك في محاوراته مع المستشرق الفرنسي المعروف «هنري كوربان» إليك نصه:

«ليس لدينا أدنى تردد أو شك في واقعية الخارج وأصالة الوجود وعينيته (هذه الحقيقة التي تكون في مقابل البطلان والعدم). فنحن نشاهد في الواقع (في الخارج) موجودات كثيرة، لا تخلو بنفسها من الواقعية، لأن الموجودات مفصولة عن بعضها بحسب ذاتها ووجودها. وانفصال ذاتياتها لا معنى له إن لم يكن لكل محدود حد يمنع من اتحاد وجوده واختلاطه بالغير. فالإنسان والحيوان والنبات والأرض والسماء، لكل منه حد (ماهية) يدفع عنها غيره وينفيه. فالأرض غير السماء والسماء غير الأرض. وملاك الغيرية بين الاثنين هو أرضية الأرض وسماوية السماء. إذن الأرض والسماء هما حدان ملحقان بالواقعية الخارجية، وهما واقعيتان منفصلتان عن الواقعيات الأخرى.

والحقيقة لا تنفي كمالها عن نفسها أبداً، لذا لا بد أن نقول بالضرورة، إن هناك واقعية ما فوق هذه الواقعيات تلحق بها الحدود فتصيرها محدودة. إذن ثمة وجود لواقعية في عالم الوجود تنتهي إليها كل الواقعيات بحدودها، وتستند إليها بحيث ينتسب إلى ناحيتها كل بقاء وزوال ونقص وكمال. هذه الواقعية التي تنتهي إليها كل الواقعيات المحدودة وتستند إليها لن تكون محدودة لأنها المفيضة لكل حد ونهاية. وبالبداهة لا يكون لها حد بل هي مطلقة عن كل حد وغنية عن أي ارتباط وافتقار إلى الغير بل لها استقلال مطلق.

توضح مما مر، أن فوق كل الواقعيات المحدودة في عالم الوجود، واقعية مطلقة عن كل قيد وشرط، حرة عن كل حد ونهاية، بحيث يكون لكل واقعية من

الواقعيات المحدودة، تعلق فقر وارتباط وحاجة من كل جهة متصورة بساحة تلك الواقعية المطلقة التي تنتهي إليها الحدود والنهايات الوجودية للواقعيات المحدودة. وليس ثمة معنى للبطلان والانعدام والتغيير في هذه الواقعية المطلقة، ولا طريق لها إليها، لأن كل هذه المعاني ترتد إلى ما هو محدود وتعود إليه. وتلك الواقعية، وهي ذات الحق جل اسمه، غير محدودة.

تثبت من نتيجة هذا البيان عدة مسائل كلية على نحو التوقف هي:

1. أن الأصالة والواقعية هي لوجود الأشياء.

2. الواقعية الأصيلة وهي الوجود واحد في الأشياء بمعنى أنها حقيقة وسنخية واحدة، لا أن يكون وجود أي شيء هو نوع مخصوص يتمايز مع الوجودات الأخرى ويباينها من كل جهة.»[1]

يستبين بما لا غبار عليه من مطلع البيان ووسطه وآخره، أن العلامة قد أقام تقريره على أساس وحدة أصل الواقعية والوجود. لنضف بياناً آخر من بياناته حول إثبات واجب الوجود، ففي رسالة توحيدية قال بعد أن فرغ من إثبات واجب الوجود: **«قد تبين في مباحث الوجود أن الأصالة، أعني الواقعية الحقيقية الخارجية للوجود دون الماهية»**[2]. الأمر الذي يجعلنا نتردد في قبول ما تفضل ببيانه حكيم هذا العصر، المتأله جوادي الآملي.[*]

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين: نص الحوار مع المستشرق هنري كوربان. ص 190. مصدر سابق.

(2) جماعة من العلماء: سيرة العلامة الطباطبائي. ص 320.

(*) لا بد من التنويه إلى الملاحظة المذكورة أعلاه على بيان أستاذ الحكمة المتعالية وكبير شراحها في هذا العصر الفقيه المتأله الشيخ «جوادي الآملي» لم يعد لها جدوى. فقد أجاب سماحته عنها عندما توفقنا في طرحها عليه بما يزيلها من أساسها. واستنتاج الملاحظة راجع إلى قصور النص العربي المترجم عن توضيح مقصد العبارة الفارسية كما ينبغي. أما محصلة الإجابة فهي أنه ليس المقصود من البيان بأن برهان الصِّدِّيقين بحسب تقرير العلامة يقبل الاستناد على أصالة الوجود وعلى أصالة الماهية كذلك سواء بسواء! إذ بينهما بَوْنٌ كما بين السماء والأرض. وإنما القصد هو أن العلامة الطباطبائي كان قد أقام البرهان على بداهة أصل الواقعية كأول مسألة فلسفية، هذا قبل ثبوت أصالة الوجود. والبيان بطوله قد سطره فضيلته في كتابه «الرحيق المختوم» الذي يعد أوسع شرح على الإطلاق للحكمة المتعالية. نرجو من المترجمين الأفاضل أن لا يحرموا المكتبة العربية من هذا العمل الفلسفي الكبير. أما الغرض من عدم حذف الملاحظة بعد أن فقدت جدواها فيرجع إلى رغبتنا في تقديم العون لكل من راودته ذات الشبهة التي راودتنا وقت مطالعة الترجمة العربية للمقالة النفسية وإلا فلا مبرر غير هذا لإبقائها.

ولنغض الطرف عما بيناه، ولنفترض جدلا أن أصل قبول الواقعية في تقرير العلامة لا شأن له بأصالة الوجود، وقتئذ، كيف سيتم معالجة شبهة **«ابن كمونة»** الشهيرة **«بشبهة افتخار الشياطين»** والتي تحتج قائلة: أنه ما المانع العقلي الرصين من وجود واجبي الوجود مجهولي الكنه والحقيقة، مختلفان بتمام ذاتيهما، ينتزع مفهوم وجوب الوجود من كليهما؟ إن صدر المتألهين بعد أن ذكر الشبهة، وقبل أن يردها وفقاً لأصالة الوجود، قال: **«هذه الشبهة شديدة الورود على أسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود»**[1] وكان السبزواري في تعليقه قد أكد أن الشبهة لصيقة ليس فحسب بأولئك القائلين بأصالة الوجود، بل حتى بالمنكرين لوجود سنخية حقيقية بين العلة والمعلول[2].

أما العلامة الطباطبائي، فلم يجد طريقاً أروع من ردها دون عبور مسلك أصالة الوجود، فقد قال في حكمته بعد أن ذكر الشبهة ونقل جواباً عن بعضهم عليها: **«على أن فيه إثبات الماهية للواجب وقد تقدم إثبات أن ماهيته تعالى وجوده، وفيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود وقد تقدم أصالته واعتباريتها ولا معنى لاقتضاء الاعتباري للأصيل.»**[3]

محصلة القول: إن إثبات وجود الواقعية بداهة لن يجدي لإقامة صرح التوحيد بالمرة، إلا على أساس أصالة الوجود. حقاً لا ثمة سبيل إلى التفكير في الألوهية بمنأى عن تأصل الوجود.

4. مقارنة بين الصيغتين الأخيرتين للبرهان

يستند البرهان في صيغته الأولى لدى كل من الحكيم والشيخ الرئيس، على قبول الواقع الخارجي أولاً، وبعد ذلك يقيم البرهان على ذلك الأصل البديهي الذي بإنكاره يسقط المرء في عداد السوفسطائيين مباشرة. فبعد قبول أصل الواقعية وتحقق الوجود، وأنه ليس وهماً ولا ظناً ولا خيالاً، يخطو البرهان بمنهجه الكلاسيكي ليمارس تقسيماً للموجود الواقعي إلى جهتين: جهة تتلقى الوجود وجهة تلقيه وتفيضه. لا ثمة شطر ثالث لهذا التقسيم ما دمنا نتكلم عن الموجود الواقعي. نعم لا ضير في عرض تقسيم ثلاثي هو الوجوب والإمكان والامتناع، هذا للمدركات الذهنية

---

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج6 ص 58.

(2) المصدر السابق ج6 ص59.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: بداية الحكمة. ص 168.

على أساس أن الذهن يدرك الممتنع أعني يفهمه.

وكما لعب أصل استحالة اجتماع النقيضين دوراً أساسياً لجعل الذهن يعترف بالواقع الخارجي ويذعن لأصل الوجود، كذلك لعب أصل استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية دور إبقاء الذهن لدى عتبة وجوب الوجود والعلة الأولى. وليس ثمة شك في تمكن البرهان بهذه الصيغة من القيام بمهمته وإثبات وجود واجب الوجود والعلة الأولى وبمنتهى التمام.

أما الصيغة الثانية للبرهان وفقاً لمسلك صدر الدين، فلم تتجاوز أصل الاعتراف بالواقعية بل رست عنده واكتفت به، ولم تكن تحتاج بعد ذلك لأي شيء على الإطلاق فاصل الاعتراف بالواقعية هو غاية ما تريده، على أساس أن الواقعية هي عين الوجود وأصل التحقق. هذا وفقاً لأقصى تطور بلغه البرهان والمتمثل في الثوب الذي أضفاه عليه العلامة الطباطبائي، وقد نبهنا على ضرورة إسناد التقرير على قاعدة أصالة الوجود. وبموجب هذه الرؤية المبتكرة تحققت مسائل هامة في آن واحد:

الأولى: تم رفع اليد عن تقسيم الوجود إلى قسمين، ويستبدل بالنظر في حقيقة الوجود، لكي نكتشف وجود واجب الوجود. ولقد سبق وأن نبهنا أن هذه المسألة مستفادة تماماً من كتاب نهج البلاغة، ولم يعثر لها على أثر قبل هذا الكتاب.

والثانية: تم الاستغناء عن الاستناد على مسألة بطلان التسلسل أو الدور بالمرة، فالعقل هنا لم يعد مضطرا إلى قبول وجود واجب الوجود بنحو برهان الخلف، فلا ثمة طرفان للمسألة إن ثبت أحدهما بطل الآخر. كلا، وإنما للمسألة طرف واحد فحسب، ولا مجال للتردد في قبوله. فإذاً وبدلاً عن الاعتماد على التسلسل، تم الاعتماد، هذه المرة، على الواقعية المطلقة للوجود.

والثالثة: كان لا بد، ووفقاً للتصور الجديد، التخلي عن الإمكان الذي اقترحه الشيخ الرئيس حلاً لمسألة منشأ الاحتياج وسر المعلولية. ذلك لأن الاعتراف بأصل الواقعية والوجود الذي لا يشوبه قصور، قد مهد لإبعاد الماهيات بأسرها عنه. وبما أن الإمكان وصف لا يليق بالوجود مطلقاً، كان على صدر المتألهين أن يبحث عن منشأ المعلولية والاحتياج في عمق الوجود نفسه. فتوصل إلى التجلي والظهور بلغة العرفاء، وصاغ له تعريفا يتناسب مع الحكمة المتعالية، أعني «الفقر» الوجودي. أي فقر الشيء من نفسه وتحققه بغيره.

فبهذه المسائل الثلاث، توجد فروقا عميقة بين الطريقة القديمة وبين أسلوب صدر الدين. فالخطوة الأولى في طريق البرهنة بالأسلوب العتيق، هي الخطوة ذاتها

التي ينتهي عندها تمام البرهنة بحسب منهج الشيرازي.

فأولئك الفلاسفة، جعلوا من وجود الواقع أول خطوة في طريق سيرهم العقلي بينما أنهى الشيرازي سلوكه عندها، والتي في الوقت ذاته كانت أولى خطواته أيضا. فالاعتراف بالواقع والتحقق هو اعتراف بالوجود، والوجود يخالف العدم ولا يجتمع بطبيعته معه، فإذن حقيقته تساوق الغنى والاستقلال وهذا هو الوجه الحقيقي للوجود.

ولعل سؤالا قد يواجهنا هاهنا، وهو: أننا لم لا نعتبر البرهان في مرحلته الأخيرة، برهانا مستقلاً لوحده وليس استمرارا في صياغة ذات البرهان لدى الفارابي والشيخ الرئيس، سيما وقد بان عظيم الفرق بين المنهجين، وشدة اختلاف الأسس والأصول التي انطلق منها البرهان بصيغته الأخيرة عن الأسس والأصول التي أحكمها الفارابي والشيخ الرئيس؟

نعم، لعل الحق قد يكون مع التساؤل المطروح، إذ إن الأصول التي يعتمدها البرهان بصيغته الأخيرة، قد اختلفت جذريا عما كانت عليه في المرحلتين الأوليتين للبرهان. فلقد تم إثبات أصالة الوجود، وألقيت الماهية في فراغ التبعية التامة، وطردت عن إقليم التأثير والتأثر والعلة والمعلول وتم طرد الإمكان معها ليكون توأما لها، لا يطاول الوجود بحال. وأخيرا فسرت مراتب الوجود والمعلولات على كثرتها، توابع صميم وجود المبدأ الأول، ومظاهر له. وقد ساعدت مباحث العلية على إضفاء المزيد من الاستحكام على النظرية، فلسفيا، إذ تم ابتكار الفقر الوجودي محل الإمكان المطرود من رحمة الوجود.

ناهيك، عن تصحيح معنى العلية والصدور والفيض، وأنه لا يجامع التولد ولا الخروج، ولا يتفق مع النزول بمعنى فقدان الهوية لمقامها الأصيل. كل ذلك ساهم في صياغة البرهان بذلك الأسلوب الفريد.

إلا، والحق يقال، أن بين الصيغة القديمة والصيغة الجديدة، علائق جد عميقة، تتمثل في أن الصيغتين انطلقتا لطلب المبدأ الأعلى من أوسع طريق ممكن، يناسب وجوده الذي هو عليه من العظمة والكبرياء والشدة والكمال. فالجميع، أعني الحكماء الثلاث، الفارابي والشيخ وصدر الدين، شغلتهم الآية ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ فسعوا جميعا للبحث عن منحى عقلي يطابق مشهودية المبدأ الأعلى من قبل كل شيء.

فالبحث عن ظاهرة وجوب الوجود وبأروع طريق كان قصدهم، لذا فالكل سمى

البرهان بالاسم ذاته، فالكل كان يريد أن يصل إلى منهج الصِّدِّيقِين في معرفتهم لمبدأ الوجود، ويصوغه، بعد ذلك، صياغة عقلية تستند على البرهان.

ومن وجهة نظرنا، أن تلك الصلة فيها الكفاية لاعتبار المحاولات كلها غير خارجة عن إطار واحد ذي مراحل ثلاث.

5. نتائج البرهان

سوف نشير الآن إلى أهم نتائج هذا الكشف الفلسفي الكبير:

الأولى: أن العقل، وقبل أن يدرك أي شيء، يكون قد أدرك وجود الحق المتعالي، فأول ما يتناوله العقل من وجود شيء، وعند أولى لحظات خروجه نحو إدراك شيء، يكون قد ظفر بوجود الحقيقة والمبدأ الأعلى والوجود الحقيقي، وبعدها يدرك ماهية ذلك الشيء الذي نال منه تحقق الوجود الأكمل!

ذلك، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الذات المقدسة، أما غيره فليس إلا مظاهره كما تبين. ففي مورد الأشياء كلها، قبل أن يكون شيء، يكون وجود المبدأ المقوم لذلك الشيء، فبديهي أن إدراك الأساس، والذي يكون في شدة الوجود أتم وأقوى وأشد وأرفع وأظهر، يتم أولا ثم يدرك الأمر الذي يتوقف عليه.

يوضح الشيرازي ذلك فيقول:

«إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده موجوديته، وهذا لا يمكن إلا بإدراك ذات الحق تعالى، لأن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات، وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته. كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته. فكل من أدرك شيئا من الأشياء باي إدراك كان فقد أدرك الباري وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى، كما نقل عن أمير المؤمنين أنه قال: «ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله»، وروي: معه وفيه.

والكل صحيح، فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته.»[1]

وهناك كلمة له أدق من هذه، يقول:

«فكما أن وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه،

(1) الشيرازي، محمد بن إبراهيم: الحكمة المتعالية ج1 ص 116.

فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع ومعقولية الحق ومشهوديته، فثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء.»[1]

يتلخص البرهان في النقاط التالية:

الأولى: أن سائر الأشياء تستند في وجودها عليه تعالى.

الثانية: إدراكها يستلزم أولا إدراك وجود الحق المتعالي.

والمحصلة: ذات الحق المتعالي، مجال إدراك سائر الأشياء، وبنحو ينال العقل وجوده تعالى أولا، ثم يلحق الأشياء به ثانيا.

ومن الواضح فإن الأولية والأخروية هنا ليست زمانية ولا مكانية، فكما أن إدراك الأربعة وإدراك كونه رقما وكونه زوجيا لا يحتمل الفواصل، وكما أن إدراك الزوجية للرقم أربعة تستند على إدراك الرقم ذاته أولا، كذلك هاهنا.

والثانية: أن السلوك العقلي، أصبح على غرار السلوك العرفاني، فالكل يدرك الأمر ذاته، مع فارق أن الإدراك العرفاني، إدراك حضوري دون توسط مفاهيم وصور ذهنية، بعكس الإدراك العقلي، فهو حصولي يستند على صور ومفاهيم ذهنية يتم إدراكها أولا.

يقول الطباطبائي: «**ثبت بالدليل أن الإدراك البشري اليقيني يحكي ويتطابق مع الواقع الخارجي، فلا يبقى هناك فرق بين البرهان اليقيني والكشف القطعي، وتضحى الحقائق التي يحصل عليها الإنسان عن طريق المشاهدة والكشف القطعي، والحقائق التي يرقى الإنسان لإدراكها عن طريق التفكير القياسي سيان.**»[2] وبالطبع فإن هذه المقاربة لا تتعدى إصابة الواقع فحسب من حيث أنه واقع. وبعبارة أوضح: المسلكان من جهة انتهائهما للواقع هو المشار إليه في الفقرة التي نقلناها عن العلامة، وإلا فإن تأثير الإدراك الحضوري يختلف عن تأثير الإدراك العقلي بدرجات هائلة بحيث لا تكاد تبدو ثمة مقاربة بينهما أصلاً. والخلاصة: من أي طريق سرت أيها القارئ، وأي نهج تبعت ومضيت، فسوف تنتهي إلى الموقع ذاته! والحق: سيكون الموقع نفسه الذي انطلقت منه، إذ ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾[3].

---

(1) المصدر السابق ج 2 ص 363.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: إطلالة على حياة صدر الدين الشيرازي ومنهجه الفلسفي. ص 186.مصدر سابق.

(3) القرآن الكريم. الآية 18 سورة آل عمران.

﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾[1]

﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾[2]

﴿ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾[3]

﴿وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين﴾[4]

---

(1) القرآن الكريم. الآية 43 سورة الأعراف.

(2) القرآن الكريم. الآية 286 سورة البقرة.

(3) القرآن الكريم. الآية 127 سورة البقرة.

(4) القرآن الكريم. الآية 10 سورة يونس.

تم

الفراغ من التشطيب في

مسقط / سلطنة عمان مع إطلالة شهر جمادى الآخرة

من عام 1421 للهجرة الموافق لشهر أيلول / سبتمبر لعام 2000 م.

الاستفسارات أو الملاحظات، المتعلّقة بالنص، ترسل إلى المؤلف مباشرة
عبر البريد الإليكتروني التالي:

E. Mail: mohmd@omantel.net.om

ثبت الكتاب

باستثناء القرآن الكريم

المجلات التي استخدمت كمصادر أدرجت تحت أسماء مؤلفي المقالات المستخدمة في الكتاب

- **ابن أبي أصيبعة:**

عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق وشرح: نزار رضا.دار الفكر، بيروت. سنة 1965.

- **ابن رشد:**

تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق: عثمان أمين. مكتبة الحلبي، القاهرة، سنة 1958.

- **ابن سينا:**

1. شرح رسالة اللام. ضمن كتاب: أرسطو عند العرب. تحقيق: عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت. ط 2 سنة 1978.
2. الإشارات والتنبيهات. تحقيق: سليمان دنيا. مؤسسة النعمان، بيروت، سنة 1992.
3. النجاة. نقحه وقدم له: ماجد فخري. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1 سنة 1985.
4. التعليقات. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1973.
5. رسائل ابن سينا. نشره: حلي ضياء أولكن. استنبول، سنة 1953.
6. المبدأ والمعاد.

- **إبراهيم الزنجاني:**

حدائق الأنس. دار الزهراء، بيروت، سنة 1982.

- **إبراهيم مدكور:**

في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه. دار المعارف، مصر، سنة 1983.

- **ابو المعالي الجويني:**

لمع الأدلة. تقديم وتحقيق: فوقيه حسين. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة ط1 سنة 1965 م.

- **أحمد البهشتي:**

مباحث الإلهيات عند ابن سينا. ترجمة: حبيب فياض. دار الهادي، بيروت، ط 1 سنة 1997.

- **إدريس هاني:**

محنة التراث الآخر. مركز الغدير للدراسات الإسلامية. بيروت ط 1 سنة 1998.

- **اديب صعب:**

الأديان الحية نشؤها وتطورها. دار النهار، القاهرة. مصر. سنة 1993.

- **استيفن هوكنج:**

موجز في تاريخ الزمان. ترجمة عبد الله حيدر. الناشر: أكاديميا. بيروت ط1 1990.

- **أميل بوترو:**

العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. ترجمة: فؤاد الأهواني. الهيئة المصرية العامة للكتاب. سنة 1973.

- **أميل برهييه:**

تاريخ الفلسفة. ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. ط1 سنة 1987.

- **أندريه كريسون:**

تيارات الفكر الفلسفي. ترجمة: نهاد رضا. منشورات بحر المتوسط و منشورات عويدات. ط2 سنة 1982.

- **أولف جيجن:**

المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ترجمة: عزت قرني.مطبعة الكيلاني، سنة 1976.

- **الباقلاني:**

التمهيد. تصحيح الأب يوسف مكارثي. تحقيق الخضري. دار الفكر العربي، بيروت. سنة 1947.

- **توركيلد جاكسون:**

ما قبل الفلسفة. ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا. طبعة بغداد سنة 1960.

- **ثيوكاريس كيسيديس:**

هراقليطس. ترجمة: حاتم سليمان. الناشر: دار الفارابي، بيروت، سنة 1987.

- **جان غيتون:**

الله والعلم. ترجمة: خليل أحمد خليل. دار عويدات الدولية. بيروت، ط1 1992.

- **جعفر آل ياسين:**

1. فلاسفة يونانيون، من طاليس إلى سقراط. منشورات عويدات، بيروت. سنة 1975.
2. فيلسوفان رائدان. دار الأندلس، بيروت، ط 2 سنة 1983.
3. فيلسوف عالم. دار الأندلس، بيروت، ط 1 1984.

4. الفيلسوف الشيرازي. منشورات عويدات، بيروت، ط 1، سنة 1978.

● **جعفر سبحاني:**

1. نظرية المعرفة. بقلم: حسن محمد مكي العاملي. الدار الإسلامية، بيروت، ط 1 سنة 1990.
2. الإلهيات. بقلم: حسن محمد مكي العاملي. الدار الإسلامية، بيروت، ط 2 سنة 1989.

● **جعفر الهادي:**

الله خالق الكون. تحت إشراف: جعفر سبحاني. دار الأضواء، بيروت، ط 2 سنة 1986.

● **جماعة من الأساتذة:**

جولة في حياة الشهيد مطهري. ترجمة: لجنة الهدى. دار الهادي، بيروت، ط 1 سنة 1992.

● **جماعة من كبار العلماء والأعلام:**

سيرة العلامة الطباطبائي. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. ط1، بيروت. 2000 م.

● **جورج طرابيشي:**

معجم الفلاسفة. دار الطليعة، بيروت، ط 1 سنة 1987.

● **جوستاين غاردر:**

عالم صوفي. ترجمة: حياة الحويك عطية. دار المنى سنة 1996.

● **جون كلوفر مونسما:**

الله يتجلى في عصر العلم. نخبة من العلماء الأمريكيين.ترجمة: عبد المجيد السرحان الدمرداش. مراجعة: جمال الدين الفندي. مؤسسة الحلبي وشركاه. ط 3 1968.

● **حسن حسن زاده الآملي:**

1. الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحسنى. ترجمة: إبراهيم الخزرجي. ط1 1998.
2. الإنسان الكامل في نهج البلاغة. ترجمة: عبد الرضا افتخاري. مؤسسة المعارف الإسلامية سنة 1416 للهجرة.
3. رسالة في لقاء الله. ط 1 1345. الناشر غير مذكور.
4. تعليقات على الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي. مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط 1 سنة 1414 للهجرة.
5. غرر الفوائد وشرحها. تقديم وتحقيق: مسعود طالبي. دار الأمير، طهران، سنة 1992.

● **حسين حرب:**

أفلاطون. دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 3.

● **حيدر آملي:**

جامع الأسرار ومنبع الأنوار. تصحيح: هنري كوربان و عثمان إسماعيل يحي. شركة انتشارات علمي وفرهنكي و انجمن ايرانشناسي فرانسه. ط 2 1348 للهجرة.

● **حسن بن يوسف الحلي:**

1. نهج المسترشدين إلى أصول الدين. ضمن شرحه: إرشاد الطالبين للمقداد السيوري. تحقيق: مهدي رجائي. باهتمام السيد محمود المرعشي.مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة. مطبعة سيد الشهداء.
2. الباب الحادي عشر. ضمن شرحيه: أ)النافع يوم الحشر للمقداد السيوري. و ب) مفتاح الباب لأبي الفتح مخدوم الحسيني. حققه وقدم له: مهدي محقق. طهران. مؤسسة مطالعات إسلامي. سنة 1365.

- **خزعل الماجدي:**

بخور الآلهة. الأهلية للنشر، عمّان، ط 1 سنة 1998.

- **الرازي:**

المطالب العالية. تحقيق حسن حجازي السقا. دار الكتاب العربي.بيروت. سنة 1987 م

- **رينيه ديكارت:**

التأملات. ترجمة: عثمان أمين. مكتبة القاهرة الحديثة. ط 4 سنة 1957.

- **زكريا إبراهيم:**

مشكلة الفلسفة. مكتبة مصر، القاهرة، ط3 سنة 1971.

- **سيد حسين نصر**

1. ثلاثة حكماء مسلمين. نقله عن الإنجليزية: صلاح الصاوي. مراجعة الترجمة والتنقيح: ماجد فخري. دار النهار للنشر، بيروت، ط 1 سنة 1971.
2. Islamic life & thought
3. History of Islamic Philosophy. Edited by Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman. First published 1996 by Routledge. London.

- **سالم مرشان:**

الجانب الإلهي عند ابن سينا. دار قتيبة. بيروت. ط1. سنة 1992.

- **سيف الدين الآمدي:**

غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة سنة 1971 م.

- **عبد الرحمن بدوي**

1. ربيع الفكر اليوناني. وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط5 سنة 1979.
2. خريف الفكر اليوناني.وكالة المطبوعات، الكويت،ودار القلم، بيروت، ط5 سنة 1979.
3. أفلاطون.وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط؟، سنة 1979.
4. أرسطو.وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط2 سنة 1980.
5. أفلاطون في الإسلام.دار الأندلس، بيروت، ط 3 سنة 1982.
6. أفلوطين عند العرب. وكالة المطبوعات، ألكويت. ط 3 سنة 1977.

7. مدخل جديد إلى الفلسفة. وكالة المطبوعات، الكويت. ط2 سنة 1979.
8. موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ط1 سنة 1984.

- **عبد المجيد عبد الرحيم:**

مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية. مكتبة النهضة المصرية. ط1 سنة 1976

- **عبد الله جواد الآملي:**

1. نداء الحق. ترجمة: عرفان محمود. ط1 دار الهادي، بيروت. سنة 1993.
2. عقيدة التوحيد من خلال الفطرة. ترجمة وطباعة دار الصفوة، بيروت، ط1 سنة 1994.
3. مقالة بعنوان: الأستاذ العلامة الطباطبائي، سيرته الفلسفية. ترجمة الدكتور صلاح الصاوي. ضمن مجلة الثقافة الإسلامية. العدد: 1.

- **عبد الله نعمة:**

فلاسفة الشيعة. تقديم: محمد جواد مغنية. دار الفكر اللبناني، بيروت. ط 1 سنة 1987.

- **عبد الكريم اليافي:**

مقالة بعنوان: صدر الدين الشيرازي الرائد الاكبر في فلسفات الوجودية الحديثة. ضمن مجلة المنهاج. العدد 8.

- **عثمان أمين:**

نصوص فلسفية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. سنة 1976.

- **علي زيعور:**

الفلسفات الهندية. دار الاندلس، بيروت، ط2.

- **علي الشامي:**

الفلسفة والإنسان. دار الإنسانية، بيروت. ط1 سنة 1991.

- **علي المشكيني:**

الهادي إلى موضوعات نهج البلاغة. انتشارات جابخانه وزارت ارشاد اسلامي. سنة 1363 للهجرة.

- **عماد الدين الجبوري:**

الله والوجود والإنسان. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. سنة 1986.

- **عمر فروخ:**

التصوف في الإسلام. دار الكتاب العربي، بيروت، سنة 1981.

- **الغزالي:**

الاقتصاد في الاعتقاد. مطبعة الحسين. القاهرة.

- **الفارابي:**

1. عيون المسائل. طبعة ليدن سنة 1890.

2. فصوص الحكم. ضمن الثمرة المرضية، ليدن، سنة 1890.

● فراس سواح:

1. مغامرة العقل الأولى. توزيع دار علاء الدين، دمشق، ط 10 سنة 1993.
2. دين الإنسان. توزيع دار علاء الدين، دمشق، ط1 سنة 1994.
3. الأسطورة و المعنى. توزيع دار علاء الدين، دمشق ط 1 سنة 1997.

● قطب الدين الشيرازي:

شرح حكمة الإشراق للسهروردي. طبعة الهند سنة 1315 للهجرة.

● القاضي عبد الجبار:

شرح الأصول الخمسة. تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان. مطبعة الاستقلال. ط1 سنة 1965.

● كمال حيدري:

بحث في مناهج المعرفة. مطبعة ستارة، ط1 سنة 1415 للهجرة.

● لبيب وجيه بيضون:

تصنيف نهج البلاغة. منشورات مكتبة أسامة كرم، دمشق. توزيع دار القلم، بيروت. ط1.

● ماجد فخري:

1. تاريخ الفلسفة اليونانية. دار العلم للملايين، بيروت، ط1 سنة 1991.
2. تاريخ الفلسفة الإسلامية. نقله عن الإنجليزية: كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر. الجامعة الأميريكية، بيروت. سنة 1974.

● محسن الأمين:

مفتاح الجنات. ط1 منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت.

● محمد بن إبراهيم الشيرازي:

1. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3 سنة 1981.
2. المشاعر. انتشارات مهدوي. اصفهان.
3. رسالة في حدوث العالم. ترجمة وتصحيح: محمد خواجوي. انتشارات مولى، طهران، ط1 سنة 1342 للهجرة.

● محمد رضا المظفر:

المنطق. دار التعارف. بيروت. ط 3. سنة 1980.

● محمد بن علي الحسين بن بابويه القمي:

التوحيد. صححه وعلق عليه: هاشم الحسيني الطهراني. دار المعرفة، بيروت.

● محمد خاتمي:

بي موج. ترجمة: منير مسعودي. دار الجديد ط2 بيروت سنة 1998.

● محمد عابد الجابري:
نحن والتراث. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1 سنة 1990.

● محمد غلاب:
1. المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة. دار إحياء الكتب العربية، سنة 1948.
2. مشكلة الألوهية. دار إحياء الكتب العربية، 1947.

● محمد حسين الطباطبائي:
1. أصول فلسفة وروش رئاليسم. (فارسي) مطبعة العلامة الطباطبائي، الناشر: إنتشارات صدرا. سنة 1370 هجري. نقل النصوص المستخدمة في هذا الكتاب إلى العربية: محمد حسين موسى اللواتي.
2. أصول الفلسفة. ترجمة: جعفر سبحاني. مؤسسة الإمام الصادق. قم. مطبعة اعتماد، ط 2 سنة 1414 للهجرة.
3. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي. ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني.دار التعارف، بيروت، ط2 سنة 1988.
4. رسالة في الولاية. الناشر والطبعة غير مذكورة.
5. محمد في مرآة الإسلام. ترجمة: جعفر صادق الخليلي.دار المحجة البيضاء،ط1 سنة 1994.
6. علي والفلسفة الإلهية.
7. بداية الحكمة. دار المصطفى، بيروت، ط2 سنة 1982.
8. نهاية الحكمة. دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
9. رسائل توحيدية. مؤسسة النعمان، بيروت، سنة 1991.
10. الشيعة في الإسلام. المترجم غير مذكور! دار التعارف، بيروت.
11. نص الحوار مع المستشرق الفرنسي هنري كوربان. ترجمة: جواد علي. مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر. ط1.
12. الميزان في تفسير القرآن. دار الأعلمي، بيروت. ط2 1973.
13. مقالة بعنوان: إطلالة على حياة صدر المتألهين الشيرازي. ضمن مجلة الفجر. العدد 2.
14. رسالة التشيع في العالم المعاصر.ترجمة: جواد علي كسار. مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر. ط1 سنة 1418 هجري.

● محمد علي ابو ريان:
1. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.سنة 1974.
2. أصول الفلسفة الإشراقية. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة 1987.

● محمد تقي المصباح:
1. تعليقة على نهاية الحكمة. الدار والطبعة غير معروفة!

2. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني. دار التعارف، بيروت، سنة 1990.
3. معارف القرآن. ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني. الدار الإسلامية. بيروت. ط2 سنة 1988.
4. معرفة الذات وصياغتها من جديد. ترجمة: محمد علي التسخيري. دار الأميربيروت، ط1 1992.

- **محمد عبد الله دراز:**

الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. دار القلم، الكويت. ط 2 سنة 1970.

- **محمد عبد الكريم الشهرستاني:**

الملل والنحل. تحقيق: عبد العزيز الوكيل. مؤسسة الحلبي، القاهرة، سنة 1968.

- **محمد عبد الرحمن مرحبا:**

1. آنشتاين. منشورات عويدات. ط3 سنة 1983.
2. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. منشورات عويدات، باريس، ط 3 سنة 1983.

- **محمد رضا اللواتي:**

المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية. مراجعة وتعليق: الأستاذ محمد تقي المصباح اليزدي. دار الساقي، بيروت، ط1 سنة 1995.

- **محمد باقر الصدر:**

فلسفتنا. دار التعارف للمطبوعات. بيروت. ط 15 سنة 1989.

- **محمد الخاقاني:**

البينات: رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان. قدم له: هادي فضل الله، خنجر حمية، إبراهيم بدوي. تعليق: حاتم إسماعيل، علي جابر، جمال توفيق.دار الهادي للطباعة والنشر. بيروت. ط1 سنة 1999.

- **محمود زيدان:**

كانط وفلسفته النظرية. دار المعارف. مصر. ط 3.

- **محمد الصادقي:**

حوار بين الماديين والإلهيين.دار الصادق، بيروت.

- **محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي:**

1. تلخيص المحصل.دار الأضواء، بيروت، ط2 سنة 1985.
2. الاعتقاد. مع شرحه المسمى: تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت ط1 سنة 1979.

• **مرتضى المطهري:**

1. الله في حياة الإنسان. ترجمة: جعفر حشمت
2. الدوافع نحو المادية. ترجمة: محمد علي التسخيري. دار التعارف، بيروت. ودار التبليغ. سنة 1977.
3. شرح المنظومة. ترجمة: عمار أبو رغيف. مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.ط1 سنة 1417 للهجرة.
4. دروس فلسفية في شرح المنظومة. ترجمة: مالك وهبي.شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية. بيروت، ط1 سنة 1994.
5. الفلسفة. ترجمة: محمد شقير. دار التيار الجديد. بيروت. ط 1 سنة 1993.
6. الثابت والمتغير في الفلسفة. ترجمة: محمد حسين موسى اللواتي. (مخطوط)
7. التوحيد. ترجمة: إبراهيم الخزرجي. ط 1 سنة 1997.
8. محاضرات في الفلسفة الإسلامية. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي
9. في رحاب نهج البلاغة. ترجمة: هادي اليوسفي. دار التعارف. بيروت ط 2 1980.

• **مصطفى عبد الرزاق:**

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مصر، سنة 1944.

• **معن زيادة:**

موسوعة الفلسفة العربية. معهد الإنماء العربي. ط1 سنة 1986.

• **منى فياض:**

العلم في نقد العلم.دار المنتخب العربي، بيروت، ط1 سنة 1995.

• **منصور حسب النبي**

إعجاز القرآن في آفاق الزمان والمكان. دار الفكر العربي. مصر، سنة 1996.

• **مهدي فضل الله:**

بداية التفلسف الإنساني. دار الطليعة، بيروت، ط1 سنة 1994.

• **مهدي الحائري:**

هرم الوجود. ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني. دار الروضة،بيروت، ط1 سنة 1990.

• **نظلة أحمد نائل الجبوري:**

فلسفة وحدة الوجود. مكتبة ابن تيمية، البحرين، ط1 سنة 1981.

• **هادي السبزواري:**

شرح غرر الفرائد. تحقيق: مهدي محقق و جارلز آدامز. انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي. طهران.

● وليم جيمس:

العقل والين. ترجمة: محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية. 1949 م.

● وولتر ستيس:

تاريخ الفلسفة اليونانية. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 سنة 1988.

● وزارة الإعلام العمانية.

1. مسيرة الخير. بناء الدولة العصرية. ص 46. الدار العربية للإعلان.
2. عمان 97. إصدار عام 1997 م.

● يحي محمد:

مدخل إلى فهم الإسلام. مؤسسة الرافد. لندن. ط1 سنة 1997.

● يان ريشار:

الإسلام الشيعي عقائد وأيدلوجيات. ترجمة: حافظ الجمالي. دار عطية، بيروت. سنة 1996.

● يوسف كرم:

1. تاريخ الفلسفة الحديثة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. ط3 سنة 1953.
2. الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف، مصر، ط1 سنة 1959.

المحتويات

الباب الثاني:

مظاهر الألوهية في الأزمنة الأسطورية وما بعدها..

الباب الثالث

براهين إثبات وجود الله

الباب الرابع:

برهان الصِّدِّيقِين في مرحلتي «الصياغة» و «التوسعة»

الباب الخامس:
صدر الدين يتمم مشروع برهان الصِّدِّيقِين